

GONZALO AGUIRRE BELTRAN

MEDICINA Y MAGIA

El proceso de aculturación en la estructura colonial



INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

MEDICINA Y MAGIA

Surgida esta obra a la luz pública hace algunos años, viene ahora —al hacerse su primera reimpresión, brevemente corregida—, a refrendar el éxito que tuvo, a partir del 63, tanto en el ángulo científico propiamente dicho como desde el punto de vista factual, para la historia de la medicina entre nosotros. El nombre de tal obra es de estructura tan simple y de tan diáfano significado popular, que resulta asaz explícito por sí mismo, por lo que no precisa comentarios adicionales para comprender, desde una primera instancia, la temática particular que ataca. Su ubicación, sin embargo, en el *continuum* cronológico, queda delimitada por la declaración del subtítulo: “en la estructura colonial” (se refiere al “proceso de aculturación”). Su especificismo geográfico, por otra parte, aunque no se declara en la portada, es luego deducible; pues aun antes de degustar la imbricación de sus conceptos, el lector sobrentiende “de México” y, por extensión casi obligada, de la América Latina.

Del Dr. Aguirre Beltrán, son bien conocidas sus conceptualizaciones dialécticas en los campos de la antropología social y del actual indigenismo, lo mismo en nuestro país que en su alcance continental. Así lo demuestran sus ya numerosas obras, entre las que sobresalen —recordadas casi al azar—: *La población negra de México* (ahora en su 2a. edición); *El sistema de gobierno indígena* (de naturaleza histórico-social); *Regiones de refugio* (próxima a reimprimirse también); *El proceso de aculturación* (igualmente ya en su 2a. impresión: es una de las exposiciones teóricas más representativas, quizá, del pensamiento del autor); *Teoría y práctica de la educación indígena* (con olor aún a tinta fresca) y, desde luego, el libro que el lector tiene ahora ante sí, y cuyos primeros aires se habían lanzado ya, a la pública consideración, en un folleto llamado “El proceso de aculturación y el curanderismo en México”.

A la siguiente solapa

MEDICINA
Y
MAGIA

SERIE DE
ANTROPOLOGIA SOCIAL

COLECCIÓN
Número 1



GONZALO AGUIRRE BELTRÁN

MEDICINA Y MAGIA

EL PROCESO DE ACULTURACIÓN
EN LA ESTRUCTURA COLONIAL

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

SECRETARIO DE EDUCACION PUBLICA:
MIGUEL GONZALEZ AVELAR

DIRECTOR GENERAL DEL INI:
MIGUEL LIMON ROJAS

SECRETARIO TESORERO DEL INI:
JAIME HUGO TALANCON

**JEFE DEL DEPARTAMENTO DE
CONTROL Y DISTRIBUCION DE
PUBLICACIONES DEL INI:**
IRAIS RODRIGUEZ CALDERON

Primera edición, 1963
Primera reimpresión, 1973
Segunda reimpresión, 1980
Tercera reimpresión, 1987

© Instituto Nacional Indigenista
Avenida Revolución 1279
C.P. 01010
México, D.F.
ISBN 968-822-075-2

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. MEDICINA ESPAÑOLA	17
Paisaje antiguo, 11.— Maleficio, 25.— Divinación, 28.— Desenchizamiento, 29.	
2. MEDICINA INDÍGENA	36
Ticiotl, 36.— Netepalhuiliztli, 41.— Tlapaoliztli, 48.— Tetzahuitl, 49.— Techichinaliztli, 51.	
3. MEDICINA NEGRA	55
El culto a los antepasados, 55.— La posesión mística, 61.— El caso de Lucas Olola, 65.— Dinámica de la crisis, 69.	
4. CURANDERO Y ZAHORÍ	73
Razón y revelación, 73.— Gracia y aprendizaje, 78.— Versatilidad y contumacia, 85.— El caso de Pascual Luis, 85.— El caso de Pedro Joseph, 88.— El caso de María la Tintorera, 90.— Facedor de enfermedades, 92.— El caso de Catalina de la Llosa, 94.	
5. NAGUALISMO Y COMPLEJOS AFINES	98
Economía del agua, 98.— Chauismo, 104.— Tonalismo, 105.— La sombra, 108.— Brujería, 110.	
6. MATERIA INDIANA	115
El Libellus y Sahagún, 115.— El protomédico Hernández, 119.— El “zu” de la medicina, 122.— Señor Estafiate, 124.— El tabaco, 127.— El complejo del ololihqui, 130.— Pipiltzintzintli, 137.— El hongo divino, 139.	
7. PEYOTL ZACATEQUENSI	140
Farmacodinamia, 140.— Área cultural, 143.— Foco de difusión, 144.— Nombre, 145.— Etimología, 146.— Identificación mística, 147.— Proyección sexual, 148.— Dosis, tiempo y lugar, 151.— Idioma	

ritual, 153.— El caso de Francisca Rodríguez, 155.— Música y danza, 158.— Propósitos, 159.	
8. MEDICAMENTA ERÓTICA	163
Pureza y castidad, 163.— La diosa de la lujuria, 165.— El pecado de la carne, 167.— El arte de amar, 168.— Atracción amorosa, 170.— Pajaritos de quererres, 173.— Ligadura amorosa, 175.— Repulsión y asimplamiento, 177.— Hipnosis mágica, 178.	
9. DIAGNÓSTICO Y PRONÓSTICO	181
Interpretación de los sueños, 181.— Agüeros y presagios, 185.— Las prácticas divinatorias, 187.	
10. MEDICINA PREVENTIVA	197
Bolsa de medicina, 197.— Amuletos y fetiches, 201.— Condición de la persona, 206.— Congraciamiento, 211.— El caso de Diego Luis, 211.	
11. PATOGENIA MÍSTICA	217
Economía y magia, 217.— Causalidad mágica 220.— Parte, comparte y contraparte, 224.— El muñeco, el nombre y el vestido, 229.— Zarpazo, 233.	
12. TERAPÉUTICA ILUSORIA	238
Cuerpo extraño, 238.— El caso de Hernán Sánchez Bordiales, 241.— Acción simbólica, 244.— El caso de Tomás Arias, 247.— Transferencia del mal, 249.— Potencia del deseo, 252.	
13. EL PROCESO DE ACULTURACIÓN	255
Medicina comprehensiva, 255.— Tiempos del proceso, 259.— Mecanismos de acción, 265.— Niveles de conjugación, 271.	
NOTAS A LOS CAPÍTULOS	279
BIBLIOGRAFÍA	359
ÍNDICE ANALÍTICO	429

A la memoria de

Melville J. Herskovits

INTRODUCCIÓN

En su informe de 10. de septiembre, ante el Congreso de la Unión, el presidente López Mateos trazó, con unos pocos datos significativos, la situación sanitaria de México: el coeficiente de mortalidad cruda, en los meses que corren de 1962, es de 10.4 fallecimientos por cada 1 000 habitantes; el de mortalidad infantil, de 67.3 defunciones de menores de un año por cada 1 000 nacidos vivos; el paludismo fue erradicado en el 82% del territorio nacional.¹ Si se agregan a esas cifras las relativas al coeficiente de natalidad, que permanece invariablemente arriba de los 45.0 nacidos por cada 1 000 habitantes, y el cálculo del promedio de vida, al nacimiento, superior a los 60 años, puede afirmarse que el estado de salud que disfrutamos se equipara al de algunos países europeos industrializados. El explosivo crecimiento de la población, desde luego, es una característica que coloca a México en posición diferente.

El panorama actual es distinto del que presentaba el país hace apenas veinticinco años: la situación sanitaria, en aquel tiempo, no podía ser más deplorable. El coeficiente de mortalidad cruda ascendía a 22.9, el de mortalidad infantil a 128. Las diarreas, neumonías y paludismo, provocaban el mayor número de fallecimientos. La tercera parte de los nacidos morían antes de cumplir los 10 años de edad. En la década 1930-1940 ocurrieron 59 176 decesos por viruela.² El promedio de vida, al nacimiento, apuradamente alcanzaba los 36 años y, en la composición de la población, los grupos de edad menores de 15 años ocupaban el 41.2% del total.³ El coeficiente de natalidad, en 1938, fue de 43.5 —ya para entonces uno de los más altos del mundo—, pero los coeficientes de mortalidad cruda e infantil —índice este último el más sensitivo de la salubridad

de los pueblos— yugulaban el crecimiento de la población y hacían antieconómico el incremento demográfico.⁴

La Revolución triunfante, pasada la etapa de lucha armada entre facciones, venía destruyendo los remanentes de la estructura feudal heredada de la Colonia y con la reforma agraria y la reorganización económica estaba fabricando los cimientos de un futuro más justo. El violento impulso revolucionario que imprimió a su gobierno el presidente Cárdenas comprendió todos los apartados de la administración, entre ellos la educación y la salud pública. En 1935 se fundó el Instituto Politécnico Nacional, como una respuesta al conservatismo de la Universidad Nacional Autónoma, enclaustrada en la tradición de sus viejas facultades y, en 1937, formando parte de la Escuela de Ciencias Biológicas se crearon, subrepticamente, el departamento de antropología y la escuela de medicina rural: verdaderas fintas para medir la fuerza de la oposición universitaria. El 20 de noviembre de 1938, al celebrarse el 2o. Congreso de Higiene Rural, en San Luis Potosí, se libró la batalla por la existencia de la escuela de medicina rural y, en 1939, la que estableció, bajo nuevas bases, la escuela de antropología.

Miguel Othón de Mendizábal, antropólogo de extracción revolucionaria, encabezó la lucha por la intromisión del enfoque social en medicina. Concurrió al congreso aludido llevando consigo una serie de ponencias, sostenidas por abrumadora suma de datos estadísticos, que demostraron 1: la penosa situación del país en el área de la salubridad rural; 2: la carencia de conocimientos médicos modernos por parte de los campesinos; 3: la ausencia de canales administrativos capaces de hacer llegar, a esa población, los beneficios de la salud y la asistencia, y 4: la inhabilidad de la medicina liberal para avocarse a la solución del problema. El énfasis que puso Mendizábal en la demostración del último postulado, le llevó al estudio de la distribución de médicos y servicios sanitario-asistenciales en la República. No es menester repetir las cifras que hicieron posible señalar el

abandono en que se encontraba la población rural, mas si las conclusiones principales a que llegó, a saber: 1: formar un nuevo tipo de profesional de Estado, socialmente orientado, 2: procedente del medio rural y destinado a establecerse en él y, al propio tiempo, implementar acciones dirigidas a modificar la estructura económica y cultural que impide al campesino, indígena y no indígena, hacer uso de la medicina científica. La urgencia del problema le llevó a proponer la formación del nuevo profesional, en temporalidad menor que la empleada por la Universidad, con el fin de inundar el medio rural con los agentes de cambio que habrían de promover el progreso. El último punto no obtuvo el consenso necesario; sin embargo, lo consiguió el establecimiento de la escuela de medicina socialmente orientada.⁵

Aunque ésta se erigió en la capital de la República, la primera generación de alumnos quedó constituida por jóvenes provincianos becados por el gobierno de la Revolución. El *currículum* de la carrera —amén de las materias básicas, técnicas generales y especializadas, comunes— introdujo como modalidad la exigencia de cursos en ciencias sociales. El primero se denominó *antropología médica* y fue dividido en tres cátedras —antropología física, antropología social y organización social— servidas por los profesores Rubín de la Borbolla, Othón de Mendizábal y Kirchhoff, respectivamente.⁶ La inclusión de la antropología física fue, sin duda, una concesión a la orientación biológica tradicional de la carrera. La antropología social enfocó el estudio de los problemas indígenas y rurales de México y, la organización social, el conocimiento histórico de los pueblos amerindios. Cualesquiera que hayan sido sus defectos, estas cátedras constituyeron una innovación trascendente en el *currículum* médico.

Alfonso Caso, antropólogo de ascendencia universitaria, que en 1929 había fundado la primera cátedra de arqueología mexicana en la Escuela de Altos Estudios, libró la batalla para integrar las distintas ramas de la antropología,

y sus orientaciones diversas, en una sola disciplina. En 1939 logró extraer los departamentos de arqueología, de la Universidad, y de antropología, del Politécnico, y las puso bajo la protección del Instituto Nacional de Antropología con la designación de Escuela Nacional de Antropología. En la escuela quedaron conjugadas la antropología física, la lingüística, la etnografía y la antropología social, como estudios integrados. La innovación determinó el arraigo definitivo de la antropología en México.

Las estrechas relaciones que tuvieron, desde su nacimiento, la antropología y la medicina rural, llevaron de la mano, a médicos y antropólogos, a los estudios interdisciplinarios.⁷ El que esto escribe sirvió, en unión del profesor Julio de la Fuente, la cátedra de antropología en la Escuela Superior de Medicina Rural y la de problemas médico-sanitarios en la Escuela Nacional de Antropología; posteriormente dictó la misma cátedra en la Escuela de Salud Pública, para médicos graduados. La enseñanza nos condujo a la investigación de los problemas conexos de medicina y antropología y, más tarde, a la aplicación, en programas de salud implementados en los Centros Coordinadores, que el Instituto Nacional Indigenista puso bajo nuestra encomienda.

Las tareas de investigación —de las cuales el actual trabajo constituye una parte— tuvieron como contenido de propósito el conocimiento de la medicina enfocada desde el marco antropológico en sus tres momentos esenciales: pasado, presente y porvenir; este último, considerado desde el punto de vista normativo. En 1955 el Instituto Indigenista Interamericano editó el tercer momento en un pequeño libro titulado *Programas de Salud en la Situación Intercultural*; ensayo que, además, fue presentado como ponencia en la Octava Asamblea Mundial de la Salud, celebrada ese año en México.⁸ El segundo momento de la investigación no ha sido terminado; el primero, dio como fruto la obra que hoy ofrecemos a la atención de los lectores.

La pesquisa del dato histórico se llevó al cabo en el

Archivo General de la Nación, los años de 1942 y 43, durante la búsqueda general de los antecedentes de la población negra en México.⁹ En 1945 la indagación, específicamente encaminada a descubrir las ideas y patrones de acción de la medicina colonial, nos permitieron completar, a entera satisfacción, la recopilación de materiales. El mismo año fueron redactados los siete primeros capítulos de la obra, empero, exigencias administrativas en la Dirección General de Asuntos Indígenas, primero, en los Centros Coordinadores del Instituto Nacional Indigenista y en la rectoría de la Universidad de Veracruz, después, añadidas a otros intereses y urgencias, nos obligaron a aplazar indefinidamente la redacción final. Por fortuna, los capítulos ya escritos fueron separadamente publicados en distintas revistas especializadas y en 1955 el Instituto Nacional Indigenista los reunió para formar un folleto que, con el título de *Medicina y Magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, imprimió en edición mimeográfica de 100 ejemplares, destinada a servir como material de consulta.¹⁰

La favorable acogida que tuvieron los artículos y la preedición mimeográfica nos alentaron a redactar los cinco capítulos restantes y el final de conclusiones y a realizar las adiciones y arreglos de los primeros para adecuarlos al conjunto.¹¹ La obra, que presentamos a la consideración de los profesionales y estudiantes de medicina y antropología, plantea ciertos problemas teóricos que no serán discutidos aquí: uno de ellos es la validez del método etnohistórico como instrumento para la reconstrucción dinámica del proceso de aculturación médica. Este y otros problemas concatenados han sido debatidos por nosotros y por otros estudiosos en diversos lugares.¹²

Queremos dedicar el párrafo final al reconocimiento que debemos a las personas que nos alentaron y ayudaron en la elaboración del trabajo. En la corrección final intervinieron Carlo Antonio Castro, Arturo Martínez Cáceres y Gastón García Cantú; en el cotejo de la bibliografía Abe-

lardo Ojeda y en mecanografía Rebeca Ortega. Para ellos y para aquellos otros —el personal del Archivo General de la Nación y los compañeros médicos y antropólogos que tanto facilitaron e impulsaron nuestra labor—, las más expresivas gracias.

GONZALO AGUIRRE BELTRÁN

Instituto Nacional Indigenista, 10 de enero de 1963.

1. MEDICINA ESPAÑOLA

Paisaje antiguo

La religión cristiana, considerada desde el marco conceptual del psicoanálisis, aparece como la proyección, en el plano sobrenatural, de una sociedad patriarcal donde la monogamia alcanza un excepcional valor. Al dramatizar las emociones, anhelos y temores que surgen de las relaciones entre los miembros esenciales de la familia —padre, madre e hijo— esa sociedad culmina en la creación de una divinidad suprema trinitaria —Padre, Espíritu Santo e Hijo— en quien incorpora los más altos atributos morales y las excelsas virtudes del amor, la castidad, la justicia, es decir: lo bueno. Mas incapaz de proyectar en un Padre, por quien guarda el mayor respeto y la más profunda reverencia, los deseos reprimidos hostiles, el rapto, la lascivia, el adulterio, el incesto, en fin, el crimen, encuéntrase compelida a inventar un ser contraparte del primero, al que adscribe todo lo malo y le llama Demonio.¹

Mientras en la mitología indígena los dioses participan de lo bueno y de lo malo, esto es, de lo humano, y al castigar a los mortales por sus desobediencias son causa y agente de las enfermedades, en la mitología cristiana el Demonio es causa y agente de todo mal. Este maléfico ser, de quien se conocen sus hábitos y costumbres, sus gustos y simpatías, su figura desgarbada y la tremenda seducción de su palabra, es el Príncipe de la Carne, de los fáciles placeres del Mundo. Con él celebran pacto escrito, dolorosamente sellado con la viva sangre, innúmeras personas que venden su alma a cambio de la adquisición de esa fuerza mística que les da potestad para lograr los goces exquisitos e inaccesibles y el poder inconmensurable de dañar a quienes malquieren.

Conforme al dogma católico, la personalidad humana se halla compuesta de dos partes a menudo en conflicto: el cuerpo y el alma. El cuerpo, lo perecedero de la personalidad, desaparece corroído por la carroña en los blanqueados sepulcros; el alma, en cambio, es inmortal: en el momento trascendente de la muerte sepárase de la cárcel orgánica transitoria y sube a las alturas inmarcesibles del cielo para ser juzgada conforme a sus acciones, obediencias y desobediencias y en seguida se le destina a tres lugares posibles; el paraíso, placentero sitio del eterno descanso; el infierno, sede del condigno castigo; o el purgatorio, cámara de la purificación pungitiva. Mientras el destino de quienes van al paraíso o al infierno es imposible de modificar, aquellos que pasan previamente por el purgatorio pueden acelerar su incómoda estancia mediante los sufragios de sus deudos. En no pocas ocasiones descienden estas ánimas en pena a la baja tierra para recordar a sus olvidadizos parientes la necesidad de una oración que habrá de librarlas de grandes sufrimientos; se anuncian con gritos desgarradores y lastimeros quejidos y se hacen preceder por el ruido de las cadenas con que se encuentran sujetas, materializándose en las formas más variadas y caprichosas: son *aparecidos*, *visiones*, *espantos* o *fantasmas*. Algunas veces se reúnen en *compaña* y, a eso de la medianoche, salen a recorrer las calles en tétrica procesión la cual termina frente a la casa de algún vecino poco piadoso, cuya muerte-castigo anuncian, arrojando piedras sobre su tejado.²

La escisión de la personalidad en cuerpo y alma refleja la dicotomía de un mundo dividido en dos planos también: lo natural o racional y lo sobrenatural o emotivo, que es llamado *preternatural*. La experiencia occidental puede así valerse de dos categorías distintas, materia y espíritu, que impregnan todas las instituciones de su cultura, la medicina entre otras. Ésta, al surgir la Europa del Medievo, aparece ya separada en sus dos tendencias perceptibles: la medicina áulica, dirigida hacia lo científico racional, y la medicina callejera o *medicina-folk*, encaminada hacia lo religioso

emotivo. Para llegar a definir esas tendencias, la medicina occidental tuvo que recorrer un largo camino lleno de obstáculos que le hicieron, a menudo, descarriarse, y no pocas veces retroceder o detenerse durante largos siglos. Un suscito vistazo a ese recorrido será siempre provechoso. Fueron los griegos, con su maravilloso sentido de las proporciones, quienes primero prescindieron de los dioses para explicar las causas de enfermedad, logrando con ello arrancar a la medicina de los templos de Apolo, y a los enfermos de las manos de pitonisas y sacerdotes. Tales de Mileto al predecir —basado en el estudio de la posición de los astros sin pedir ayuda alguna a las fuerzas misteriosas del oráculo ni mirar en las entrañas tibias de los animales recién sacrificados— que el año 585 antes de nuestra era habría de tener lugar un *día de tinieblas*, esto es, un eclipse, cometió un sacrilegio imperdonable, pero al mismo tiempo abrió a la especulación científica su primer y verdadero cauce: había demostrado, sin proponérselo, que por medios naturales podíanse profetizar algunos acontecimientos.³

A Tales siguen otros hombres de Jonia que, siempre por la senda del sacrilegio, dudan que todo lo que en el mundo tiene lugar sea obra privativa de los dioses y hablan de una entidad llamada *naturaleza* y de un sistema matemático que soluciona el enigma de la vida. Empédocles de Akragá predica que el universo está compuesto por cuatro elementos: tierra, aire, fuego y agua; mientras Pitágoras de Samos filosofa sobre el número 10 que, a su juicio, incluye el orbe entero y llama la atención sobre la importancia del número 4, que comprende no sólo a los elementos sino también las condiciones propias de las cosas: calor, humedad, sequedad y frío; así como a las sustancias fluidas o humores del organismo: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra a cuyo desequilibrio se debe la enfermedad. Teorías todas que, aunque inconsistentes, estaban destinadas a imponer sobre los mortales esa gran responsabilidad que, hasta entonces, los pueblos de la humanidad habían delegado en sus dioses.

Esta filosofía racionalista inficionó a un miembro de la *gente* de Esculapio, linaje que pretendía descender por línea recta del dios griego de la medicina. Llamábase Hipócrates de Cos y se propuso rescatar su arte del campo de la mística vehemente. Hizo lo que ningún médico o hechicero había hecho antes de él; examinar al enfermo acuciosamente y descubrir de un modo fidedigno los signos y síntomas de las enfermedades. Con ello, y sin acudir a la revelación divina ni teorizar sobre espíritus y humores, pudo pronosticar, predecir el curso de las dolencias, fundándose en los solos datos de la experiencia racional y, sobre esos datos, instituir un tratamiento físico.

La pauta a seguir, que marcaron los sofistas y sus continuadores, no cayó en el olvido. Aristóteles se impuso la tarea de clasificar el mundo y dio cima a una Historia Natural donde por vez primera se estudiaron los fenómenos de la naturaleza, describiéndolos y ordenándolos en forma metódica. Al sobrevenir la catástrofe helénica, un foco de inquietud quedó vivo en Alejandría. Bajo el gobierno de los Ptolomeos se erigió un museo y se coleccionó un acervo notable de sabios manuscritos. Allí fue donde Euclides escribió su geometría; Arquímedes estudió sus abstrusos problemas de ingeniería; Herón construyó la primera máquina de vapor y Eratóstenes, agrimensor celeste, midió la circunferencia de la tierra. Allí fue también donde la medicina alcanzó su más alto florecimiento. Los médicos más eminentes de los países que bañaba el Mediterráneo, congregados en Alejandría, llevaron a la práctica algo completamente novedoso: el estudio de la anatomía sobre la base de la disección del cuerpo humano. La importancia de este hecho sólo puede medirse considerando que todavía en las postrimerías del pasado siglo la oposición a la disección era enorme. Todas las religiones han sentido por el cuerpo humano una reverencia que raya en lo sublime; los griegos no fueron una excepción a este respecto. Hipócrates sabía muy poco de la estructura del organismo y Aristóteles sólo conoció de disecciones realizadas en ani-

males; de lo que hallaron en éstos sacaron sus conclusiones acerca del arreglo de las vísceras en el hombre. Los médicos de Alejandría, en cambio, quebrantaron las prohibiciones ancestrales y, en pleno desafío a la ira de los dioses, se aventuraron en la investigación peligrosísima. Uno de esos estudiosos, Herófilo, escribió en un papiro lo que había descubierto en el cuerpo humano y comparó sus diferentes órganos con los de los animales, dando así a luz lo que bien pudiera llamarse el primer texto de anatomía.

Con Herófilo la medicina helena racional llega a su cima y, a partir de él, inicia un largo período de declinación que coincide con la entrada en escena del pueblo romano. Este logra grandes avances en los ramos de la salubridad pública, especialmente en el trazo de las ciudades con cloacas, acueductos, hábitos de baño y limpieza, pero, en lo relativo a la curación de sus padecimientos, ha de llamar en su auxilio a los médicos griegos de la decadencia. Dos de ellos alcanzan una celebridad que llega hasta nuestros días: Dioscórides y Galeno; a los cuales hay que agregar un romano, Plinio, para completar el paisaje. El primero clasifica las plantas en forma completamente original, de acuerdo con las enfermedades que curan; es el fundador de lo que hoy llamamos materia médica. El último, uno de los pocos romanos que quisieron ocuparse de materias científicas, deja en su *Historia Natural* la constancia de su gran inquietud y erudición, así como de una inconcebible credulidad que le hace dar por ciertas las más extrañas fábulas. Su obra se copia y vuelve a copiarse y es la fuente donde sacian su sed las incontables generaciones que le siguen, las cuales sin crítica alguna, aceptan como indiscutibles sus lamentables dichos.

Galeno tuvo una influencia semejante o mayor. De él se ha dicho que "ofreció la espuma deslumbrante de la especulación y el oro sin lustre de la ciencia verdadera, y el hombre eligió la espuma". Galeno, hijo de Pérgamo, próspera colonia griega del Asia Menor, llevó a Roma con su juventud una audacia y una ambición infinitas, una inteli-

gencia brillantísima y sobre todo una seguridad en sí mismo tan asombrosa que despertaba la admiración en cuantos le conocían. Fue hombre afortunado y sus obras pasaron a la posteridad como verdades infalibles. Galeno, convencido de que siempre estaba en lo cierto, jamás dejó que la sombra de una duda asomara en sus escritos: siempre tenía a la mano el argumento oportuno y la explicación plausible. De ahí sus palabras: "Nunca, hasta el presente, he cometido error alguno, ya sea en el tratamiento o en el pronóstico, como les ha sucedido a muchos otros médicos de gran reputación. Si alguien hay que desee alcanzar renombre, lo único que necesita para ello es aceptar lo que yo he sido capaz de demostrar."⁶ Y los médicos que le sucedieron durante cincuenta generaciones siguieron al pie de la letra su consejo. Una circunstancia favoreció el hecho: después de Galeno el mundo occidental volvió a caer en los brazos apasionantes de la religión, esta vez la cristiana, que entre otras cosas ponía un énfasis excesivo en la obediencia a la autoridad, a la revelación escrita; y Galeno, que había puesto un tono de infalibilidad suprema en sus escritos, fue consagrado como la autoridad máxima en medicina. Él afirmaba que estaba en lo cierto, y se le creyó.

La idea predominante de Galeno fue la sistematización de lo que había logrado la medicina en los seiscientos años transcurridos desde Hipócrates. Incluyó en sus escritos la numerología pitagórica, el sistema de los cuatro humores y de los cuatro estados de cuyo equilibrio dependía la salud. Hizo célebre el tratamiento de las dolencias por medicamentos calificados de *fríos* o *calientes*, derivados del concepto anterior. Afirmó que el pus era necesario en la curación de las heridas y recomendó yerbas absolutamente inútiles que todavía en nuestros días son usadas en la *medicina-folk*. "Si hubo un hombre —dice Haggard— que cometiera lo que Hipócrates llamó el pecado de la ignorancia: saber es ciencia, simplemente creer que se sabe es ignorancia, ése fue Galeno".⁷ Pero en Galeno no todo es

vano oropel, fue este célebre médico el primero que hizo experimentos en medicina; demostró la causa natural de ciertas parálisis; probó que el corazón expelle la sangre al contraerse y que los pulmones aspiran aire cuando respiramos; descubrimientos todos, de gran trascendencia. Mas los hombres que le sucedieron olvidaron sus experimentos y, en cambio, dieron consideración primordial a sus vanas teorías y a sus disparatados sistemas.

A la caída del Imperio Romano lograron los bárbaros y el cristianismo, después de prolongados ensayos, establecer un orden definitivo que duró toda una edad. Esta Edad Media fundada en la religión, con la mente dirigida hacia un mundo ultraterreno, apoyada en la fe, la esperanza y la caridad, no dejó lugar para la medicina que Hipócrates y Galeno practicaban. La enfermedad volvió a ser patrimonio de la divinidad, y su tratamiento se basó en la creencia en los milagros y en la eficacia de la oración. Aecio, médico de Justiniano, recetaba el siguiente método para extraer un hueso que se le hubiese atragantado a un descuidado glotón: "Así como Jesús sacó a Lázaro de la tumba y a Jonás de la ballena, así Blasio, mártir y siervo del Señor, manda y ordena: Hueso, sal o vete para abajo."⁸ Palabras idénticas serían pronunciadas, doce siglos después, en la Colonia.

Mientras Europa digería laboriosamente las nuevas direcciones de su pensamiento, el mundo árabe, que en portentosa expansión había llegado hasta las tierras de España, recogía la herencia de la sabiduría greco-romana y con Ar-Razí y Avicena, preservaba el tesoro de la medicina racional. Las Cruzadas y la Reconquista iniciaron una nueva era que culminó en el Renacimiento. Fueron fundadas universidades y en ellas se volvió al estudio de la medicina antigua. Plinio, Dioscórides, Galeno y Avicena fueron las autoridades en la materia y su competencia jamás fue puesta en duda; ellos habían hallado la solución a todos los problemas de orden médico.

Este estado de cosas guarda la medicina occidental cuan-

do los españoles descubren el Anáhuac. Existen, ya perfectamente definidas, dos tendencias al parecer opuestas: una dirigida hacia lo racional; otra hacia lo místico, pero ello no significa, en modo alguno, una clara solución de contigüidad entre la medicina académica y la *medicina-folk*; por el contrario, acaso nunca como entonces, se encuentran más unidas. La actitud general, tanto en el aula como en la calle, es el hallazgo de una fórmula, punto medio entre los dos extremos, que explique, a la vez, lo natural y lo preternatural: una combinación inextricable de ciencia y religión. Por ello resulta comprensible que médicos, tenidos por sesudos, muestren con inusitada insistencia, en éste y en los subsiguientes siglos, reminiscencias de las primitivas ideas sobre las causas de enfermedad, atribuyéndolas al castigo por los pecados y creyéndolas provocadas por demonios que subrepticamente toman posesión del alma y del cuerpo del paciente. De esta confusión no escapan ni los grandes innovadores: Ambrosio Paré, en su "Tratado de la Generación", habla de hechiceros vengativos y, en el "Tratado de los Monstruos y de los Prodigios", les dedica todo el capítulo XXXV. Al referirse a los procesos de brujería, convenciones, inspiraciones y posesiones demoniacas, llega a una conclusión tremenda: "No hay pena bastante cruel que sea suficiente para castigar a los brujos." ;Y Ambrosio Paré, no hay que olvidarlo, ha sido considerado con justicia el genio de la experimentación!

La cirugía ciertamente no se encuentra dirigida hacia lo sobrenatural, mas hay en contra de ella resistencias insuperables. La anatomía, desde los tiempos de Herófilo, no ha vuelto a estudiarse y los médicos desprecian a los cirujanos analfabetos, que abren abscesos, verifican sangrías, entablillan los miembros rotos, amputan piernas, brazos o extraen muelas. La Iglesia, en 1163, publica un edicto que prohíbe a los eclesiásticos lleven a cabo cualquier operación quirúrgica: "Ecclesia abhorret a sanguine", y los barberos se encargan de esos aborrentes menesteres. Ello ayuda a comprender la buena opinión que Cortés tuvo

de los cirujanos indígenas, en cuyas manos se puso para curar las heridas que sufrió en la Noche Triste.

La medicina que conquistadores y pobladores traen al país posee, en sus concepciones, todos los elementos racionales que rigen la medicina científica actual, pero viene sobrecargada en extremo por toda la vana tradición galénica y por la herencia religiosa imponderable del Medievo. En Europa, Paracélso, Vesalio, Sartorio, Servet y Harvey van a abrir nuevos cauces en el paisaje antiguo, mas en la Nueva España sigue pesando el poderoso influjo de la fe católica. El clero acapara la educación y, como es lógico suponer, son los Evangelios, las autorizadas sentencias de los doctores de la Iglesia, de Aristóteles, Plinio, Galeno y Avicena, las únicas demostraciones de las ciencias naturales.

Maleficio

El párrafo que antecede se antoja indispensable para comprender el concepto trascendente que introduce en Anáhuac la medicina occidental, a saber, que las dolencias pueden ser debidas a dos grandes grupos de causas: las naturales y las preternaturales. Por razones obvias basta anotar la existencia de las primeras. Las segundas, las emotivas; las místicas, a menudo tan ignoradas, ocuparán el espacio que merecen en este análisis retrospectivo.

Los médicos coloniales son muchas veces los principales mantenedores de la causalidad mística. Uno de ellos, llamado a dictaminar sobre la muerte de un individuo, afirma: "No puede asertivamente asegurarse si su muerte fue natural o preternatural."¹ La convicción en una etiología mística contrapuesta a otra racional resulta evidente. Se trata, en el caso anterior, de conocer si el fallecido ha sido víctima de un maleficio, entidad nosológica cuyas manifestaciones proteicas quedan comprendidas en el terreno no desbrozado de los trastornos psíquicos. Lo cual contribuye a dificultar el diagnóstico entre *locura*, entidad natural,

y *maleficio*, entidad preternatural. Don Joseph de la Borda, el célebre minero, llamado a declarar sobre cierta dolencia de un criado suyo, dijo: "que dudando su familia fuese maleficio, se llamó médico que lo reconociera y declaró ser su enfermedad locura y no maleficio."¹¹

¿Qué es, pues, maleficio? Por ello se entiende el daño que una persona hace a otra en virtud de pacto expreso y cooperación con el Demonio. El mecanismo subyacente en este concepto es el conocido como *proyección*, por medio del cual el *sujeto* atribuye al *objeto* los procesos que en él se producen.¹² La magia, en sus diversas formas, es la técnica usada en el maleficio; quienes sufren el daño se dicen *embruados* o *enhechizados* y aquellos que verifican el mal son conocidos por *brujos* o *hechiceros*.

Ciertas personas poseen en los ojos una clase de poder maléfico, que a menudo se considera derivado de un pacto con el Príncipe de las Tinieblas. Esa fuerza mística puede producir enfermedad en el tierno organismo del infante, y se le llama *mal de ojo*. Santo Tomás de Aquino tenía la convicción, firmemente arraigada, de que el ojo humano estaba dotado, a veces, de tal potestad por una fuerte imaginación del alma y en este caso corrompe y envenena la atmósfera, en tal forma que los cuerpos débiles que caen dentro de su radio de acción pueden quedar dañosamente afectados. Es así como la vieja maléfica daña a los niños.¹³ El *mal de ojo* tuvo en Santo Tomás su más insigne intérprete. Es también llamado *herida de ojo* y *ojo de envidia*, denominaciones que permiten descubrir el mecanismo mental, proyección de los deseos hostiles, que le dio vida.

La etiología del *mal de ojo* tuvo una divulgación enorme en una época que dotó a las fuerzas puramente anímicas de la capacidad de producir fenómenos materiales; supervivencias de esta creencia se hallan todavía presentes en el México actual, como también persiste aquella que atribuye a las almas de los muertos, o si se quiere mejor, a las *ánimas del purgatorio*, ciertas enfermedades agrupadas bajo el rubro indefinido de *espanto*. Los espantados, flacos,

héticos y emaciados, sufren la venganza-castigo de sus invisibles antepasados por el poco cuidado que tienen de orar por las almas en pena.

La etiología del pecado, aunque explícita en las etiologías que anteceden, sólo aparece implícita en las grandes epidemias que son siempre unánimemente atribuidas a la cólera-castigo de la divinidad, mas en las enfermedades que pudiéramos llamar individuales se busca una causalidad menos directa. Sin embargo, en ciertos casos particulares, esta etiología del pecado surge con toda evidencia. Tal lo relatado por el Antiguo Testamento en el libro de Job, capítulo XIII, versículos 23-26. Por él vemos cómo el paciente siervo del Señor, quejándose a Jehová, le dice: "¿Por qué escondes tu rostro y me cuentas por enemigo tuyo? Haces alarde de tu poderío, decretando castigos contra mí y queriendo consumirme con los *pecados* de mi juventud".¹⁴ El párrafo es demasiado claro para que amerite una explicación. Más aun, en el caso de Job, la divinidad no castiga directamente sino por intermedio del Demonio, a quien da facultades para herir al santo en su cuerpo, cubriéndole de llagas y miseria.

Indirecto es también el modo como actúa para castigar a ciertas personas blasfemas que tienen una abierta historia de pecado, permitiendo al Demonio que, sin pacto expreso y sin la voluntaria aquiescencia de la víctima, tome posesión de su cuerpo y de su alma. En tales casos, el Demonio no da poder ni bienestar transitorios, sino desde un principio dolencia y malestar. La mayoría de esos pacientes pertenecen al sexo femenino, se hallan en pleno ciclo sexual activo y son presas de profundos deseos reprimidos. La gente los llama *endemoniados*, queriendo decir con ello posesos por el Demonio. La manera como el ente maléfico se intrusa en el organismo nunca llamó la atención de los teorizantes del Satanismo, en cambio los síntomas que hacen patente la intrusión se describen minuciosamente desde antiguo. Los Evangelios están llenos de relatos en que esos endemoniados horrorizan a la multitud con sus gritos, sus

estertores y sus contorsiones. La intrusión demoníaca es un castigo, de ahí que la etiología de las enfermedades producidas por la posesión, no sea sino una forma de la etiología del pecado.

Divinación

Dos fuentes de conocimientos tiene a la mano el hombre español para realizar el diagnóstico y el pronóstico de sus enfermedades: la razón y la revelación. La primera es privativa del médico, la segunda del zahorí, quien en las enfermedades de causa mística acude a la revelación provocada o divinación, comúnmente considerada por la Iglesia como obra del Demonio. Los libros de magia describen con detalle y abstrusa erudición las diversas clases de divinación en uso, así como sus diferentes denominaciones. Cuando ésta se hace consultando a los ídolos se la llama oráculo; si solicita a los muertos, nigromancia; si interpreta los sueños, oniromancia; cuando apela a figuras fingidas, prestigios; si examina las entrañas de los animales, aruspicina; si ve las imágenes en el agua, higromancia; si en la tierra, geomancia; si en el fuego, piromancia; si en el aire, aeromancia. Cuando por la posición y movimiento de los astros, astrología; cuando por el vuelo de las aves, auspicio; cuando por señales en los demás animales, agüero; cuando por un caso funesto, presagio y cuando se hace por la suerte, sortilegio. Una forma más, la quiromancia, pretende sacar conclusiones de las líneas y partes de la mano, de las cuales las más importantes son "la línea de la vida que está en la base del dedo pulgar, la línea del hígado que se forma en la muñeca y la línea del corazón que termina cerca del dedo índice". La cartomancia, divinación por las cartas, figura también preeminentemente en este arte de la revelación provocada.¹⁵

No todas las formas de divinación son obra del Demonio; en las teologías morales se afirma la licitud de algunas de ellas, como la quiromancia y "divinar por la fisonomía y

por la habitud o por la disposición habitual del cuerpo y de los miembros las inclinaciones de un individuo."¹⁶ Es esta última una especie de biotipología revelada.

Desenhechizamiento

Esas mismas teologías aceptan como lícito el desenhechizamiento y recomiendan, contra el maleficio, yerbas como la ruda y la salvia que "corrigen por su virtud natural los malos humores conmovidos con la ayuda del Demonio".¹⁷

Es lícito también llamar al hechicero para que quite el maleficio, suplicándole y aun induciéndole con dinero y, en último recurso, obligándole con azotes o tormentos si se niega a realizar la curación. Sin embargo, el paciente tiene a la mano otros métodos curativos.

Entre éstos, pocos alcanzan el auge y divulgación de las *oraciones*. Las hay "para destancar la sangre de cualquier flujo de narices o de mujer o de herida o de cualquiera parte que sea y para sanar cualquiera herida o llaga o dolor u otra cualquiera enfermedad."¹⁸ Pero no sólo poseen propiedades curativas sino también las tienen preventivas, como una de ellas que asienta: "Cualquiera persona que trajere consigo esta oración hallada en el Santo Sepulcro de Nuestro Señor Jesucristo en Jerusalén no morirá en la cárcel, ni en batalla, ni tendrá gota coral, ni mal de corazón, ni peste, ni dolor de costado y que a cualquiera mujer que estuviese de parto poniéndola en los pechos diciendo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo parirá luego; quien con devoción la trujere no morirá muerte súpita, ni en el fuego, ni en el agua, ni puede ser desmayado del corazón, ni enhechizado y si es mujer tendrá paz con su marido".¹⁹ Para afirmar la fe en estas oraciones se relata la historia milagrosa de su génesis. La que antecede fue pronunciada por una persona a quien degollaron en Barcelona y que prodigiosamente volvió a asentar la separada cabeza sobre el tronco. El número infinito de estas oraciones terapéuticas impide su reproducción, todas ellas son ver-

daderos conjuros que traslucen tipos de dominio oral perfectamente definidos. Por su sencilla brevedad a continuación transcribimos la siguiente: "Santa Ana parió a la Virgen, la Virgen parió a Jesucristo, Santa Isabel a San Juan, así como todo esto es verdad, esta herida sea sana y salva de todo mal, en el nombre del buen Jesús".²⁰

Una forma particular de oraciones son los *evangelios*. Llámase así a unos trozos de papel impreso que contienen algún versículo sagrado y que, envueltos en tela, se ponen a los pacientes cosidos en la ropa interior.²¹ Igual o mayor virtud que los evangelios tiene el *agnus dei*; en este caso no se trata de papel, sino de figurillas de cera blanca que llevan impresa la forma del cordero y que el Papa bendice el año de su elección y después cada siete años. Quienes lo poseen son salvos de pestilencia y "la mujer que anduviere de parto y estuviere en peligro de no poder parir, le den tres pedacitos pequeños en una copa de agua, y parirá sin lesión ni peligro, teniendo devoción de decir: *Agnus Dei, miserere mei; que passus est pro nobis, miserere nobis.*"²²

Las reliquias de santos, fragmentos de huesos o de vestidos, gozan de enorme prestigio y su empleo es ampliamente divulgado por los sacerdotes. Uno de ellos, el bachiller Sebastián de Iturralde, que dijo estar en posesión de restos óseos de San Ignacio de Loyola, pretendía curar los vómitos incoercibles del embarazo con la sola aplicación de la reliquia sobre el vientre de las enfermas.²³

Las personas santas o en gracia de Dios, por virtud de su nacimiento, como el llamado *saludador*, tienen poder de curar con el vaho y la saliva. Repitiendo la técnica usada por Jesucristo para curar a un enfermo de la vista, untan sobre los párpados la secreción de las glándulas bucales a las que atribuyen una fuerza terapéutica infalible. No únicamente la saliva, sino aun otras secreciones humanas y diversas sustancias corporales son dotadas de poder curativo, tanto por el vulgo como por los más famosos médicos.

Particularmente ilustrativa a este último respecto es la solicitud que elevan los médicos de Puebla de los Ángeles

ante el Santo Tribunal, a efecto de que se les permita, en el tratamiento de la epilepsia, el remedio del cráneo humano de ahorcado, panacea digna de la farmacopea maravillosa y repugnante de la Edad Media. Los inquisidores, antes de conceder su venia, piden el parecer del doctor don Juan José de Brizuela, protomédico decano en la Nueva España, catedrático de metodomedendi, cirugía y anatomía de la Facultad de Medicina de la Real y Pontificia Universidad, presidente del Real Tribunal del Protomedicato y médico de cámara del Excelentísimo Señor Virrey Duque de Albuquerque,²⁴ quien entre otras cosas da, además del dictamen favorable, la siguiente y curiosísima cátedra de organoterapia:

“Menos estimables son los pueriles escrúpulos del vulgo necio que *cumque ignorant blasphemant*, persuadiéndose ser supersticiosos los medicamentos que se toman del cuerpo humano, cuando apenas se hallará órgano en la admirable armonía del cuerpo que no tenga maravillosas virtudes para curar muchas enfermedades. Los pelos del hombre quemados dispiertan del paroxismo de la epilepsia y contienen los vapores histéricos del útero. La saliva aprovecha a las picadas de animales ponzoñosos, la lengua absterje y cura las nubes de los ojos, y aun las sórdidas úlceras, como lo practicaron muchos Santos. La leche no sólo la destinó la naturaleza al sustento de los niños sino la preparó para la cura de los hécticos y exterior aplicada mitiga dolores y templá inflamaciones; el ombligo o vid de los infantes aprovecha en las cólicas; el sebo de los niños limpia las máculas del rostro y borra la cicatriz de las viruelas; las piedras de los riñones hechas polvo facilitan el éxito de las que de nuevo engendran; la orina se ministra en bismas con alivio, se bebe en apocemas con provecho y se aplica con acierto en fieltros. La voz humana si es blanda aplaca la ira: *responsio molli frangit iram sermo durus suscitatur furore*; la altiva mata como la de San Pedro: *audiens autem Ananias he verba cecidit espiravit*; si equisona artificiosa y dulce cura la melancolía, como lo hacía la música de David con

Saúl templando la moción que el mal espíritu le hacía en los humores para atormentarlo. El calor natural de todo el cuerpo rejuvenece al apagado, marchito de los viejos y débiles, como el de la Sunamites con David, en quien no faltaban ni las púrpuras preciosas para el abrigo, ni los vinos generosos para alentar el ánimo, ni los bálsamos aromáticos para vivificar su espíritu y sólo el humano calor de la Sunamites refociló el enflaquecido cuerpo de David."³³

Tal es la terapéutica del médico más eminente en Nueva España por el siglo XVII. No es extraño pues que el sacerdote, frecuentemente llamado a tratar enfermedades, crea en la virtud de oraciones, santos y reliquias y menos extraño aún que el curandero y el hombre de la calle den mayor fe a esos tratamientos que a los meramente racionales.

Pero es en el tratamiento de los endemoniados donde la medicina mística española llegó a su cima. La intrusión del Demonio en el organismo humano crea una técnica para expulsarlo: el exorcismo. Éste, que aparece instituido por el sabio rey Salomón, es usado repetidas veces por Jesucristo a su paso por Galilea, quien da poder a sus discípulos para realizarlo. Así lo refiere San Marcos en el siguiente pasaje de su Evangelio: "Estando sentados a la mesa los once discípulos, se les apareció y les dijo Jesús: Id por el mundo y predicad el Evangelio a todos los hombres. El que creyere y fuere bautizado será salvo, mas el que no creyere será condenado. Y estas señales seguirán a los que creyeren: Lanzarán demonios en mi nombre; quitarán serpientes, y si bebiere alguna cosa mortífera, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos y sanarán."³⁴ Este poder de lanzar demonios que da Jesús a sus discípulos es delegado por los apóstoles en los obispos de la Iglesia, que tienen autoridad para ordenar de exorcistas a los sacerdotes. Algunos de ellos alcanzan celebridad y su fama llega a provincias tan lejanas que a sus parroquias acuden caravanas de endemoniados, y sobre todo de endemoniadas, que vienen en busca de la milagrosa curación. Son tiempos en que hay verdaderas epidemias de demonopatía.

El exorcismo es, en esencia, un conjuro en que se invoca a la divinidad para inducir a alguno a que haga u omita cierta cosa. Hay conjuros solemnes y privados; conjuros deprecativos e imperativos. Este último es el que compete a los exorcistas del Demonio. El exorcista, solemne e imperativamente, pregunta a los demonios su número y sus nombres y desde qué fecha data su entrada en el poseso; en seguida lanza el conjuro que habrá de arrojar fuera del cuerpo al Enemigo del Hombre. Estos conjuros se diferencian de los que hemos anotado a propósito de las oraciones, sólo en que son dichos en latín. El aparato que rodea a esos conjuros, sin embargo, es más elaborado. El exorcista debe investigar si en realidad el paciente está poseído por el Demonio; debe fortalecer su fe con el ayuno; persuadir al obseso a confesarse; usar los nombres de Jesús y María en sus conjuros, hacer la señal de la cruz y emplear las reliquias de los santos, el agua bendita y el *agnusdei*; guardar las palabras sin permitir al Demonio hablar mucho; mandar al Demonio que diga si está en el poseso por maleficio; exorcisar en la iglesia a puerta abierta sin admitir a las mujeres en la ceremonia; repetir muchas veces las palabras y la conminación que observe atormentan más al Demonio y aumentar siempre la pena.²⁷

En la ciudad de Guadalajara la iglesia de San Cosme gozó algún tiempo de los servicios de exorcistas famosos, según se desprende de la declaración —ilustrativa de las ceremonias realizadas para expulsar al Demonio— hecha ante la Santa Inquisición por doña María Gertrudis de Araujo, quien teniendo enferma a su criada Rosalía, expuso:

“Diéronme noticia que el P. don Joseph Castro estaba exorcisando, que se la llevase, hícelo así y luego al primer conjuro me dijo el dicho P. don Joseph que estaba maleficiada y con un diablo arrimado, que no dejase de llevársela todos los días aunque ella no quisiese, lo cual sucedió muchos días porque era menester un cargador para que la llevase, porque la torcía el diablo de las piernas y brazos hasta que estaba delante de dicho Padre la destorcía; así se estuvo

llevando como dos meses hasta que por no sé que motivos dijo dicho Padre que la dejaran en su casa viviendo, que era en el amor de Dios, porque el Padre es sacristán de dicho hospital la tuvo en su compañía como ocho meses, y casi sin mejoría porque ya después se le pasaban muchos días a dicho Castro sin echarle un conjuro porque nos decía a los de casa que también los Diablos son llevados por bien, que era menester sobrellevarlos para que no martirizaran la criatura, y por otros más motivos que él tendrá: Sucedió en casa de dicho Padre que entró un amigo suyo y le dijo que no se persuadía a que dicha Rosalía tenía arrimado, y luego le elevó el vientre el Diablo a dicha Rosalía, y para más persuadirlo el Diablo se le pintó en un muslo, la figura era que tenía un rabo y dos cuernos, trepado en una mula, y en medio del cuerpo de él abrió una lla-ga y decía el mismo Diablo que era un balcón, porque allí asistía él, esto ya se lo había dicho a Castro y a varios, porque en cualesquier parte se le andaba subiendo y se puso el Diablo por nombre en casa de Castro, primero, *Me enfado* y después, *Trapo*. Viendo que el Padre iba muy despacio en echarlo fuera y ella cada día padecía más determinó ella salirse de casa de dicho Padre y lo ejecutó. . . y se la llevó al Padre don Julio Cordero, ViceRector de la Santísima Trinidad para que la conjurara y con efecto lo hizo y luego le habló el Diablo y así que le apuraban decía: que sólo el Padre Castro era caballero y que por eso le daba gusto; le apuraron a que dijera si tenía otro compañero y dijo que no, que ya habían salido dos y por último dijo llamarse Satanás.”²⁸

Los signos de expulsión del ser maléfico son los siguientes: a) cuando el Demonio confiesa que ha salido; b) cuando se oyen grandes gritos; c) cuando el poseso permanece mucho tiempo tirado en el suelo; d) cuando arroja un gran vómito de materias pútridas; finalmente, e) cuando pasa mucho tiempo sin ser molestado.

Tan célebres como las expulsiones de los demonios son las prácticas tendientes a desenojar o desenhechizar, si bien éstas no son aplicadas por sacerdotes sino por brujos, curanderos

y hechiceros, encontrándose condenadas por el Santo Tribunal de la Inquisición como vanas observancias y supersticiones. La prevención del enojo se lleva a cabo por medio de un collar de coral rojo o por el asta de ciervo colgado al cuello del niño. Sobre estos objetos caerá o se desviará la mirada dañina de la aojadora librando al infante de su pernicioso efecto. La curación del mal de ojo es en extremo variada.²⁹

Esta *medicina-folk*, en la que prácticas racionales enlazan inextricablemente con evangelios, conjuros y exorcismos, fue la medicina que los españoles difundieron por el país. La otra medicina, la académica, con todo y su lastre emotivo religioso dirigida a la experimentación científica, quedó limitada a servir las necesidades del grupo en el poder, constituido por los gobernantes hispanos, el alto clero, los ricos mercaderes, mineros prósperos, hacendados y encomenderos criollos.

2. MEDICINA INDÍGENA

Ticiotl

Los estudiosos que en nuestro país se han ocupado de reseñar los distintos apartados de la medicina indígena manifiestan una tendencia ostensible a poner énfasis excesivo en los elementos racionales de las prácticas curativas de nuestros antepasados aborígenes, relegando a simples alusiones el contenido profundamente emocional de los conceptos referentes a las causas de enfermedad, a los medios en uso para descubrirlas y a la manera particular de tratarlas. Una larga lista de sustancias medicamentosas, la mayoría de ellas extraídas de la tienda primitiva del herbolario, constituye, por regla general, la masa de esos estudios, cuya finalidad evidente es hacer resaltar la importante contribución que la experiencia indígena aportó a la medicina occidental.

El padre Sahagún, en su capítulo "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", da una preciosa relación de esas prácticas racionales al detallar, con minucia admirable, los remedios, a las veces repugnantes, usados en la curación de las dolencias de la cabeza, cuello, tórax, abdomen y miembros.¹ El protomédico don Francisco Hernández enriquece la farmacopea mundial con la descripción de una fabulosa cantidad de yerbas medicinales.² Monardes incorpora plantas y minerales en la medicina española del Siglo de Oro.³ Otros siguen sus pasos.⁴ Pero todos ellos segmentan, hasta donde alcanza una mentalidad impregnada por lo maravilloso, la parte racional de la meramente emotiva a la que, unánimes, consideran vana superstición.

La falsa visión que ostentan tratadistas tan insignes como Alarcón,⁵ Serna⁶ y Ponce⁷ al tocar este aspecto fundamental de la medicina indígena, es fácil de explicar en individuos cuyos prejuicios religiosos les impiden ver otra cosa que no sea la obra del Demonio —el indefenso y calumniado demonio— en la mística aborígen.

Aquellos que en nuestros días recorren las huellas de los antiguos investigadores —Paso y Troncoso,⁸ Flores⁹, Alcocer,¹⁰ Ocaranza¹¹— prosiguen empleando el mismo plan de ataque segmentativo; por ello sólo han podido informarnos sobre los nombres técnicos de las yerbas; las propiedades farmacológicas que las catalogan en purgantes, vomitivas, estupefacientes, diuréticas y diaforéticas; y de aquellas pocas que fueron ya sometidas al riguroso examen del laboratorio, sus virtudes terapéuticas manifiestas, así como la aceptación que han tenido ya en la farmacia científica.

Enfocado el asunto hacia perspectiva tan estrecha, el panorama de la medicina aborígen se presenta pobre y desarticulado. Al menospreciarse, por visible incomprensión, factores irracionales decisivos y, aún más, la ineludible conexión entre las prácticas médicas y las restantes constelaciones de la cultura, esos estudios a duras penas nos ofrecen el hallazgo de restos valiosos; pero nunca el espectáculo vivo, apasionante y real de esa medicina con cuyas vivencias a cada paso tropezamos.

En el mundo precortesiano la medicina azteca fue, sin duda, la que alcanzó una mayor difusión; como lógica consecuencia del dominio económico, sus conceptos operantes se extendieron a los pueblos de Anahuac sujetos a tributo, pero su prestigio traspasó las fronteras militares de la confederación. En realidad, dentro de la medicina azteca quedaron fundidas las experiencias de pueblos que habían concluido su ciclo vital y que dejaron a sus sucesores la herencia de su sabiduría. El proceso de aculturación que siguió a la prodigiosa expansión de este pueblo guerrero incorporó en su cultura muchos elementos de las tribus vencidas y no pocos de aquellas con quienes se hallaba en contacto más o menos

amistoso. Por ser esa medicina aquella de la que tenemos abundantes referencias, servirá como punto de partida para trazar el cuadro total de la medicina indígena. Para ello habremos de colocarnos en el tiempo y en el contexto cultural en que sus conceptos operantes tuvieron principio, forma y función, esto es, en el momento mismo en que se suscitó el contacto entre el hombre de occidente y el mundo aborigen.

¿Cuál es la característica principal de esa medicina? Evidentemente su *pathos* constituido por el clima místico en que se desenvuelve. En efecto, los hombres de la medicina azteca participan de los atributos sagrados de los sacerdotes; la ira incontrolable de los dioses es causa de enfermedad y en el diagnóstico y en el tratamiento de las dolencias intervienen fuerzas divinas. La medicina, al igual que otros sistemas proyectivos de la sociedad azteca, se sitúa y rige en el plano de lo sobrenatural. Recibe el arte la denominación de *ticiotl*, pero en la disciplina queda comprendida, en lugar prominente, "la agorería de echar suertes."

En una sociedad tan relativamente poco diferenciada como la azteca, la gran mayoría de sus miembros poseen conocimientos médicos rudimentarios. Saben distinguir las yerbas medicamentosas y aplicarlas correctamente en las dolencias menores, es decir, en aquellas donde el diagnóstico parece innecesario. Sin embargo, en los padecimientos que por su gravedad o por sus síntomas alarmantes despiertan angustia, el individuo del común se ve en la necesidad de recurrir al *ticitl*, médico agorero, especializado en el difícil arte de resolver ansiedades. El papel del *ticitl* en la sociedad indígena, por ello, es particularmente valioso ya que está a su cargo velar por la seguridad del grupo propio, en lo que a las enfermedades se refiere. Esta función acarrea consigo gratificaciones que la hacen con mucho atrayente; pero también presupone peligros, ya que el médico agorero que fracasa en esta tarea de otorgar seguridad al grupo recibe el condigno castigo: "era ley que muriese sacrificado y abierto por los pechos."¹²

En el territorio de la confederación azteca, y fuera de él, muy especialmente entre los mayas, huicholes y tarahumaras, familias y hasta linajes dedicanse al arte de la medicina. Los conocimientos médicos son transmitidos por los ancianos a los menores, y puesto que la herencia patrilineal se presenta como dominante, lógico es que el hijo o la hija reciba la experiencia de los padres. El entrenamiento en el arte médico comienza temprano en la vida; de simple ayudante pasa el aprendiz, en el correr de los años, a convertirse en *ticitl*.¹³ El conocimiento preciso de las propiedades místicas de todas y cada una de las infinitas yerbas y sustancias milagrosas, requiere un tiempo largo; mayor es aún el necesario para adquirir la sabiduría pronóstica, la exacta significación de las imágenes reflejadas en el agua o de la posición en que caen los granos gordos de maíz. En las pruebas de aptitud intervienen las asociaciones médicas, mas su carácter profundamente esotérico vela a la posteridad preciosos detalles. Sabemos, sin embargo, que están caracterizadas por un conjunto de ritos de segregación seguidos por otros de agregación, acompañados por ritos marginales muy diversos que completan la serie de ceremonias, obligaciones y lealtades por las que debe pasar el nuevo *ticitl*.¹⁴

Hombres y mujeres son considerados igualmente aptos para el ejercicio del arte; empero, mientras el hombre alcanza el doctorado en la temprana adultez, la mujer comienza el pleno uso de sus actividades hasta pasada la menopausia, es decir, una vez traspuesto el ciclo sexual activo y, con ello, la impureza derivada de partos y menstruaciones.¹⁵

En el arte médico hay especialidades, o si se quiere, preferencias para emplear determinados métodos curativos. El *tepatiani*, hombre de la medicina, es tenido como el profesional que más conoce las propiedades misteriosas de las yerbas. El *tlatmatqui*, sabio, como el médico que en sus actividades usa la palpación, acaso el masaje. El *tetlacuicuiliani*, médico chupador, es aquél que por medio de la succión extrae la enfermedad.¹⁶ El *tetonalmacani* se dedica a volver la ventura, el *tonalli* o alma a quienes la han perdido.

El *teixpatiani* trata los padecimientos oculares. La *temixihuitiani*, comadrona, recibe en sus rugosas manos al *copo de algodón, la rica pluma, la piedra preciosa* que desde las alturas inmarcesibles del cielo desciende a la madre tierra.

Los que pronostican la enfermedad examinando la jícara de agua toman el nombre de *atlahuilachixque*; quienes ape-
lan al uso del calendario agorero llámanse *tonalpouhqui*; aquellos que interpretan los sueños ingiriendo el *ololiuhqui* se dicen *paynani*: el que corre ligeramente.

Un nombre especial y una función definida tiene también el "zurujano" *texoxotla*; el sangrador, *teitzminqui*; el concertador de huesos desencajados o quebrados, *teomiquetzani*; el sudador que baña al enfermo en el *temazcalli*; el culebrero que domina las mordeduras de los animales ponzoñosos; y hasta los magos que usan la ilusión para asom-
bro de su clientela.

Los médicos huastecas parecen especialmente duchos en el uso de esa magia de ilusión y por ello son particularmente temidos; los aztecas les llaman *teixcuepanine*, es decir "engañadores o embaucadores, burladores o hechiceros."¹⁷ Además de esos médicos el *tlacatecolotl*, hombre búho, el *teyolloquani*, devorador de corazones; el chocarrero *texoxqui*; así como el alcahuete que prepara ligaduras amorosas, *tetlanonochilia* y el cojo hipnotizador, que a semejanza del dios hechicero *Tezcatlipoca*, tiene comida la pantorrilla, *tecotzquani*, inspiran un miedo y una reverencia sublimes. Pero de todos ellos ninguno alcanza, como el *nahualli*, una popularidad mayor, fama que aún perdura en los médicos indígenas contemporáneos que llevan la misma denominación y usan prácticas semejantes. Alarcón advierte que la etimología de la palabra "puede derivarse de tres raíces que significan: la primera, mandar; la segunda, hablar con imperio; la tercera, ocultarse o rebozarse."¹⁸ Es palpable que los tres significados le convienen. Los *naguales*, rebozados bajo la apariencia de un animal, mandan y hablan con imperio. Tal vez por eso el lenguaje escogido por todos esos médicos para dirigirse a las divinidades es llamado *nahual-*

tocaitl, "inserto de vocablos exquisitos que jamás se oyen en el lenguaje corriente."¹⁹

Sahagún, y con él la mayoría de los autores que se ocupan de la materia, aplicando a los médicos agoreros la tabla de valores morales de Occidente, los dividen en buenos y malos.²⁰ La separación entre medicina buena y mala, que hace el célebre fraile, no corresponde en modo alguno al sistema de valores indígena. En él, medicina buena es la que da seguridad al grupo propio; mala, la que aumenta la ansiedad. Los métodos que emplean los buenos y malos médicos no difieren; la meta hacia la que van dirigidos es lo que varía. En ocasiones, tal vez más de lo que pudiera parecer a simple vista, hay manifiesta ambivalencia en la utilización de esta medicina que para dar satisfacción a los unos provoca el desconcierto en los otros. La claridad de esta afirmación surgirá adelante cuando consideremos el concepto que el indígena tiene de las causas de enfermedad.

Conviene apuntar el hecho importante de que los resortes mágicos del médico agorero se apoyan en una serie de aditamentos materiales dotados de virtudes sobrehumanas, entre los cuales son de señalar la pintura corporal profiláctica, la también protectora capa pluvial adornada con figuras de mariposas, el abanico de palma, el calabazo que contiene el *picietl*, el tocomate que guarda el *ololiuhqui*, la bolsa de medicina, con yerbas, espinas de maguey, navajas de obsidiana y demás arsenal terapéutico. En no raras ocasiones el *ayauh-chicahuaztli*, la divina sonaja de niebla cuyo sonido produce la lluvia, forma parte de la parafernalia del médico, porque éste es requerido, el *h-men* entre los mayas particularmente, para usar los poderes místicos de que se halla investido en menesteres aparentemente no conectados con el ejercicio de su profesión.

Netepalhuiliztli

En la sociedad azteca el individuo está sometido desde los primeros años de la vida a disciplinas rigurosas que tienden

a crear en su personalidad una constelación desobediencia-castigo, obediencia-gratificación, que constituye la base de la grandeza militar de la confederación. Desde niño comienza a ser entrenado en tal dirección. No importa que haya nacido en uno de esos días que el *tonalamatl* dice propicios y que predeterminan la ventura de toda una existencia, ya que como advierten los intérpretes "aunque naciendo una criatura tuviese caracteres bien afortunados, si no hacía penitencia, y si no se castigaba, y si no sufría los castigos que se le hacían y las palabras celosas y ásperas que se le daban, y si era de mala crianza, ni andaba en camino derecho, perdía todo cuanto había merecido por el buen signo en que nació."²¹

Apenas salido de la amorosa dirección materna, en que el infante es el tirano omnipotente a cuyo conjuro el mundo se pone a su entera disposición, ingresa al *telpuchcalli*, la casa de los solteros, donde el sacerdote implacable lo somete a las más duras observancias que le enseñan hasta la saciedad que toda falta es seguida inevitablemente del condigno castigo y que la satisfacción de aquellos deseos que no cuentan con la previa aprobación del *tlamacazqui* son motivo de continuas frustraciones. Incapaz de enfrentarse con éxito a la nueva situación, proyecta el adolescente en el maestro la omnipotencia que hasta entonces ha poseído, para que éste haga uso de ella en su provecho. En tal forma establece un sistema de seguridad en que el agente ejecutivo es otra persona. Delega sus facultades en el maestro con la esperanza de que use de ellas en su beneficio. Nace así, en él, una relación de dependencia altamente degradante que pasa, después, del maestro a los jefes de la comunidad y, de éstos, a los dioses, de quienes ciegamente piensa usarán de los poderes que en ellos ha delegado para su exclusiva gratificación.²²

Esta relación de dependencia que responde a la ansiedad resultante de un sentimiento de desamparo, de una sensación de limitación de recursos, de falta de fortaleza y capacidad y que es una actitud de sollicitación de ayuda, de apo-

yo y protección, tiene todos los apartados de la medicina azteca. Una de las enfermedades, la producida por amor y deseos insatisfechos, es denominada *netepalhuiliztli*, daño por dependencia de otro, traduce Alarcón.²⁰ *Tepalehuiliztli*, vocablo de donde deriva la voz anterior, significa: "favor, ayuda o socorro."²¹ Parece evidente que el concepto de dependencia, como explicación de las causas de enfermedad, había quedado establecido en la medicina *nahuatl*; aún más, dominaba toda su etiología.

En efecto, el pueblo azteca considera a la enfermedad como castigo de los dioses. El quebrantamiento de los tabúes e interdicciones mágicas, la desobediencia a los mandatos de las divinidades, el olvido de los deberes religiosos, el ayuno interrumpido por relaciones sexuales, realizadas en días prohibidos, son motivo de la ira de las deidades numerosas y causa de los padecimientos que sufren quienes violan el orden establecido.

Qualani in Huehuetzin, "está enojado el dios Arcaico"; *qualani in Chicomecoatl*, "está enojada Siete Culebra"; *qualani in Chalchiuhtlicue*, "está enojada La de la Saya de Pedrería"; responde el médico consultado cuando se le interroga sobre la causa de la dolencia.²² Todo es cuestión de conocer cuál es la deidad ofendida para determinar con ello el curso del padecimiento y el modo de tratarlo; que no puede ser, antes que nada, sino la satisfacción de la ofensa.

Los atributos con que el pueblo azteca viste a sus dioses determina lógicamente la naturaleza de la enfermedad. Así *Tlaloc*, El que hace germinar, provoca las dolencias que parecen derivar del frío y la humedad de las aguas que la divinidad rige, como "la gota de las manos o de los pies, o de cualquiera parte del cuerpo; también el tullimiento de algún miembro o de todo el cuerpo, y también el envaramiento del pescuezo, o de otra parte del cuerpo, o encogimiento de algún miembro, o el pararse yerto."²³ *Tlaloc*, o sus ministros los *tlaloque*, castigan además a quienes abusan del pulque, néctar sagrado y pócima medicinal. Un estado

delirante, acompañado por desviación de la boca, temblor generalizado y fluxión de los ojos, es la pena del culpable.²⁷

Xipe Totec, Nuestro señor el desollado, a quien se representa vestido con la piel de la víctima sacrificada en su honor, regente y símbolo de la renovación periódica de la vegetación, es el responsable de "los apostemas que nacen en el cuerpo y la sarna y también todas las enfermedades que se causan en los ojos."²⁸

Titlacahuan, Aquel de quien esclavos somos, da a los vivos pobreza y miseria y enfermedades contagiosas e incurables, "las cuales enfermedades daba cuando estaba enojado con los que no cumplían y quebrantaban el voto y penitencia a que se obligaba a ayunar, o si dormían con sus mujeres, o las mujeres con sus maridos o amigos en tiempo del ayuno."²⁹

Macuilxochitl, Cinco Flor, dios del placer, hiere a los transgresores con enfermedades "como son almorranas, podredumbre del miembro secreto, diviesos e incordios."³⁰ *Xochiquetzal*, Flor Primorosa, diosa del amor, da "sarnas y bubas incurables y otras enfermedades contagiosas."³¹ El dios invisible *Xolotl Nanahuatzin*, el Mellizo Sifilítico, que según los viejos anales se arrojó al fuego para convertirse en sol y al que se representa con manos y pies contrahechos, úlceras y escurrimiento en los ojos, pune los excesos sexuales.³² *Tlazolteotl*, Dios Andrógino de la Inmundicia, símbolo del placer carnal, es otra de las divinidades encargada de castigar el pecado de lujuria. *Tlazolteotl* mismo es el pecador-pecadora por excelencia; los aztecas lo llaman por eso *tlaelquani* devorador-devoradora de excrementos, y aplican la misma denominación al enfermo que, en el código Borgia, aparece con la lengua de fuera, mientras la orina y las heces, que fluyen incontinentes de su pene y ano, van a caer hasta la boca de la divinidad.³³ Esta deidad de la inmundicia, de la carnalidad, la concupiscencia y el pecado, es el dios-diosa de la Medicina.³⁴

La relación entre el pecado y la enfermedad no puede ser

más evidente. Dioses menores, como *Amimitl* y *Atlahua*, venerados por las gentes que tienen sus mercaderías en lagos y corrientes, provocan las deposiciones sanguinolentas, la diarrea, el coriza y la tos brónquica.³⁵ Los *chaneque*, genios de los bosques, los *ahuaque*, de las nubes; los *eecame*, de los vientos, y muchos otros más, aparecen como responsables de infinitas dolencias.³⁶

El castigo de los dioses, la etiología del pecado, domina también la causalidad entre los pueblos mayances y zapotecos, sólo los nombres de las divinidades varían, que su ira y venganza son las mismas.³⁷ Sin embargo, entre otros grupos étnicos cuya cultura no alcanza el grado de complejidad que caracteriza a los anteriores, las causas de enfermedad se atribuyen a hechicería. Alarcón, con toda exactitud, expresa el hecho diciendo: "entre los indios son mucho más agoreros los más apartados de la policía mexicana", y adelante afirma: "atribuyen su enfermedad y dolencia a hechizo, y juntamente tienen por cierto que jamás sanarán si el que los enhechizó no los cura o no quiere que sanen."³⁸

En la etiología del hechizo se explica la enfermedad a base de los deseos hostiles de los demás. El concepto de dependencia continúa actuando; pero no son ya los dioses sino personas humanas dotadas de deseos hostiles quienes provocan la enfermedad. El proceso mental subyacente que aclara este modo de pensar es el llamado proyección. Los deseos poderosos de hacer actuar a los demás como uno quiere y la percepción inconsciente del poder de los deseos hostiles, son los caracteres fundamentales de la proyección. El hechizado espera ser amado por el hechizador, en quien ha delegado toda su omnipotencia; la frustración de esta esperanza se interpreta como odio; de aquí que le atribuya la intención de hacerle daño, de causarle enfermedad. Consecuentemente el hechizador será la única persona capaz de curar al hechizado, ya que ello significa, para éste, la manifestación del amor que aquel está obligado a profesarle. Si el hechizador no lo cura o no desea que se cure es que sigue odiándole.

En contraste con la etiología del pecado, donde el concepto de dependencia funciona fácilmente, en la etiología del hechizo el concepto se ve bloqueado a cada paso por hostilidades entre individuos, cuya manifestación más patente es el procedimiento indirecto de agresión usado: la magia. Por medio de la magia el hechicero inflige un daño a su víctima sin entrar en contacto con ella y sin acción directa de ninguna clase.³⁹ Mas el abuso de la magia y el pensamiento de una etiología fundada en el hechizo, revela siempre la existencia de una suma considerable de ansiedad y de verdaderas hostilidades dentro del grupo propio.

Ansiedad y hostilidades que no siempre se resuelven por el método indirecto de la magia, sino que van acompañadas muchas veces de agresiones directas en que el acusado de hechicero, a la manera del *perseguidor* en ciertas neurosis, se ve en constante peligro de ser muerto. De aquí la explicación de las palabras de Alarcón cuando, refiriéndose al diagnóstico que hace el médico al señalar a la persona responsable de la enfermedad, nos dice: "con esta sentencia quedan las guerras publicadas entre la parentela del enfermo con el sospechoso del hechizo y su parentela."⁴⁰ La reacción expresada en forma de una agresión directa también se observa en quienes atribuyen su enfermedad al castigo por los pecados. Si al finalizar las ceremonias de desagravio, ayunos, confesiones y ofrendas se ven sin mejoría, insultan de palabra al dios.⁴¹ En ocasiones la agresión llega hasta la destrucción de la imagen del dios; mas en cualesquier casos jamás ponen en peligro la unidad del grupo propio.

La angustia relativa a la muerte, y la necesidad emotiva de encontrarle una solución satisfactoria, permiten al hombre occidental, religiosamente orientado, presentar el fenómeno de los sueños como prueba de que la personalidad es divisible en dos elementos: el cuerpo y su doble al que llama alma.⁴² De un concepto semejante deriva la idea de la enfermedad como secuencia de la pérdida del *tonalli*, ventura o hado; complejo cultural cuyo foco de irradiación se localiza en un territorio situado al sur de la confederación; pero de

difusión relativamente escasa. Aún más, sólo los niños, en quienes la fontanela sagital se halla imperfectamente osificada, son los propensos a sufrir esta pérdida deplorable.

En la mitología náhuatl desempeñan un papel importante ciertas formas fantasmales domiciliadas en el poniente que reciben el nombre de *cihuateteo*, mujeres divinas, encargadas de acompañar al dios Sol desde el cenit hasta el ocaso. Son las almas de las primerizas muertas en trabajo de parto, equiparables por ello a los guerreros que sucumben en el campo de batalla o en el ara de los sacrificios. En días aciagos estas formas crepusculares bajan a la tierra y desde las encrucijadas de los caminos se adentran en los cuerpos humanos y "a los niños y niñas las empecen con enfermedades, como es dando enfermedad de perlesía".⁴³ Son las causantes de la epilepsia, la eclampsia y en lo general de todos los síndromes convulsivos. La enfermedad, en este caso, aparece motivada por la intrusión de un espíritu dentro del organismo, por la posesión del enfermo. Esta etiología de la enfermedad tampoco se encuentra generalmente difundida.

En cambio la que explica la dolencia por la intrusión de un cuerpo extraño de naturaleza material, pedrezuelas, espinas, insectos, etc., tiene amplia aceptación en todo el Anáhuac y coexiste con las explicaciones más sofisticadas de las causas de enfermedad. ¿Cuáles son las representaciones que rigen este concepto de la intrusión? Se piensa que deriva de la observación de las causas accesorias de enfermedad, patentes en ciertas afecciones quirúrgicas donde objetos que penetran desde fuera, flechas, dardos, gusanos, son los responsables de los trastornos que sufre el paciente. Por analogía, se supone, extendióse a las enfermedades internas esta interpretación de los orígenes de las dolencias, dando así nacimiento a la teoría de los cuerpos extraños, que parece ser la más antigua y sencilla.⁴⁴ El concepto de la posesión es una representación mucho más elaborada en que interviene, fundamentalmente, el proceso de identificación.

Tlapoalitzli

La preocupación principal del médico agorero al hallarse en presencia de la víctima de un mal, no es por cierto definir o aislar la entidad nosológica responsable; esto desde luego tiene una importancia secundaria. Sus esfuerzos todos van dirigidos al descubrimiento de la deidad cuya ira ha provocado la dolencia, cuando en su mentalidad es preeminente la ideación de una etiología del pecado; o la persona culpable del desaguisado, si la etiología del hechizo prevalece.

Las relaciones de causalidad existentes entre los atributos de los dioses y los síndromes de los padecimientos facilita en gran manera el hallazgo de la deidad ofendida. Mas señalar al hechicero, un hombre entre miles, es sin duda algo en extremo difícil. En veces, el mismo enfermo puede indicarlo con precisión absoluta; sin embargo, esto no es común, y el médico indígena se ve compelido a usar sus propios instrumentos diagnósticos que, aunque diferentes en cuanto a la forma particular de expresión, todos pueden reunirse bajo el común denominador de un concepto, *tlapoalitzli*, es decir, divinación.

El sueño inducido por la ingestión de ciertos alucinógenos es el medio en uso de aceptación casi general.⁴³ El *peyote*, entre otros, tiene tal vez la más alta estima. Sahagún informa que quienes "la comen o beben ven visiones espantosas o de risas."⁴⁴ El fraile francisco da además los nombres y una somera descripción de otras plantas más, como el divino hongo *teonanacatl*, y el peligrosísimo *tlapatl*, que emborrachan y enloquecen.

Estas yerbas milagrosas son, para la mística indígena, no sólo el receptáculo de fuerzas misteriosas, seres divinos dotados de virtudes excelsas, sino la personificación de estos mismos seres; de ahí que su ingestión diera el poder indispensable para conocer las cosas ocultas. Su ingestión es un acto de canibalismo ritual en que el médico agorero, al comerse al dios, se convierte, transitoriamente, en el dios mismo; y en este estado de omnipotencia y omnisciencia realiza el diagnósti-

co. Tipo de dominio oral cuyo mecanismo psicológico está contenido en la constelación: "Al comerte lo controlo todo, me convierte en ti, puedo hacer lo que tú haces." El acto de comerse al dios es desde luego azaroso y preñado de peligros, sólo el médico agorero tiene la capacidad de soportar, en la desmedrada armazón del cuerpo, la presencia de esa fuerza supraterrena.

Entre los mayas el diagnóstico por medio de la piedra de cristal llamada *zaztún*, tiene preponderancia.⁴¹

Tetzahuitl

Más importante que el diagnóstico de la enfermedad es su pronóstico. El curso favorable o fatal de una dolencia, hoy como ayer, es la preocupación capital del enfermo y sus familiares. La medicina azteca, al igual que otras proyecciones de su cultura, tiene desarrollada toda una técnica para el cabal conocimiento del porvenir. Desde que nace el niño se procura averiguar si el signo en que le ha tocado descender a la tierra madre es fasto o nefasto. El *tonalpouhqui* se encarga de este menester consultando el libro sagrado ideado por el sabio dios Culebra Emplumada, *Quetzalcoatl*. El calendario aruspicial, regido por el panteón náhuatl, cuya interpretación es fundamental en la vida azteca, predetermina el destino de todos y cada uno de los individuos del grupo. Hay días venturosos que aseguran una dicha eterna y hay días adversos, como aquellos en que las *cihuateteo* bajan a las encrucijadas, preñados de desesperanzas para quienes han tenido la desgracia de nacer en ellos y aún para los que, en tan aciagos signos, enferman, pues para su mal no hay otro recurso que la muerte. Mas en la mística indígena aun el destino puede modificarse, torcerse, enderezarse y volverse en la dirección deseable. Quien nace en mal signo es consagrado a los dioses en días propicios para evitar la desventura.

El pronóstico en la medicina indígena no es simplemente un nuncio, un signo pasivo; también es y sobre todo, causa

y pasión. El canto del tecolote augura la muerte, mas siendo al mismo tiempo causa de la muerte puede usarse contra él la debida terapéutica. El tecolote es el nuncio del dios infernal *Mictlantecutli*, Señor de la Mansión de los Muertos, mas al propio tiempo es el dios cuyo enojo provoca el fin de una existencia.⁴⁸

El pronóstico, pues, en la cultura indígena, tiene un sentido dinámico desconocido en la cultura occidental; no es irreversible sino dúctil en las manos del médico nativo. Alarcón nota esta diferencia: "Lo que en España llaman agüero en mexicano llaman *tetzahuil*, si bien el vocablo mexicano suena algo más que el castellano, porque dice, agüero, pronóstico, portento o prodigio, que pronostica algún mal presente o venidero"; sin embargo, no llega a descubrir su profundo significado.⁴⁹

En el arte de la medicina aborígen, el pronóstico tiene un papel tan fundamental que en lengua *nahuatl* medicina y agorería se expresan con la misma palabra, *ticiotl*. El médico nativo no sólo conoce el arte de curar, sino sobre todo el de pronosticar, es médico y agorero. Si variados son sus instrumentos diagnósticos, más diversas aún son las técnicas del pronóstico. Hemos visto ya cómo el curso de la enfermedad está predeterminado por el calendario augural; hay algo más: cada una de las diversas partes del cuerpo están subordinadas a los signos diarios, como lo muestra el Códice Vaticano A, que junto a las causas de enfermedad representa el dominio de los días sobre el organismo humano.

Además de los augures de calendario hay otros que examinan el agua y en ella ven reflejados los rostros cubiertos con sombra como índices de la ausencia del hado. Hay otros más que anudan cordeles y suponen la curación cuando al estirar los nudos éstos se desatan o la muerte en caso contrario. *Tlalpilli*, nudo, significaba también prisionero. Los *tlatamachiuanine*, medidores, con una paja o con el palmo derecho miden el medio brazo izquierdo; "y si la suerte se echó sobre el sanar o morir algún enfermo y el último palmo concluyó emparejando los dedos que miden con los me-

didos, pronostican que luego morirá y que ya no habrá remedio que le aproveche.^{79,80} Pero de todas estas técnicas pronósticas ninguna alcanza mayor difusión que la gráficamente descrita en el código Magliabechi, donde se usan los granos gordos de maíz.⁸¹

Techichinaliztli

La debida inteligencia de los procesos psicológicos que rigen los métodos de la terapéutica indígena sólo es posible si tomamos en consideración los hechos que derivan de la naturaleza biológica del hombre. Éste, ha explicado Kardiner, es un ser mal equipado en el momento de su nacimiento.⁸² A diferencia de otros mamíferos que, a poco de dados a luz pueden bastarse a sí mismos, el hombre es un animal que pasa por un largo período de desvalimiento. Los instintos en las formas inferiores de vida animal dan una posibilidad de adaptación inmediata, pero estrecha, a un medio determinado. En el hombre las posibilidades de adaptación son infinitamente más amplias; pero su fase de dependencia es mucho mayor. A su nacimiento es incompleta la mielinización de su sistema nervioso; las ramas que conectan la médula espinal con el cerebro no funcionan aún; sólo los nervios que actúan sobre los músculos de la boca están mielinizados desde el principio. El reflejo de succión, actuante desde el nacimiento, dota al hombre de su primer órgano afectivo, la boca, y de su forma más temprana de dominio, el dominio oral. Aspecto de dominio que constituye una realidad en todos los seres humanos, sea cual fuere la cultura en que se desenvuelven. Esto nos explica su hallazgo, una y más veces, en todos los apartados de la medicina indígena.

En ella la succión, *techichinaliztli*, es técnica terapéutica de uso general. Todavía en nuestros días, en que muchos otros modos de tratamiento derivados de fórmulas terapéuticas nativas han caído en desuso el tratamiento de las enfermedades por medio de la succión persiste, y esta persistencia tiene su más firme apoyo en la experiencia ontogénica.

La succión se verifica aplicando la boca directamente sobre la región que se presume enferma, o bien interponiendo entre ella y la boca un carrizo hueco. En todos los casos el médico agorero extrae la enfermedad, digamos el espíritu de la enfermedad, materializado en diversos objetos pequeños que, según la región y el grupo étnico, pueden ser navajas de pedernal, pedazos de papel, sabandijas, etc. El médico, el enfermo y los circunstantes, no miran en esos objetos una forma material; ni engañan ni son engañados; su mentalidad, entrenada en lo emotivo, les hace percibir en dichos objetos un ente espiritual, una fuerza supraterránea, de la cual piedras, papel y sabandijas no son sino continentes despreciables.

El cuerpo extraño viene a ser el vehículo empleado por dioses o hechiceros para manifestar su enojo. En una variación de la técnica de la extracción, donde en lugar de la succión se usa el pellizcamiento, *Texcatlipoca*, el dios hechicero, es directamente señalado como el ente responsable.⁵³

Sin embargo, tratándose de los dioses, no es la succión el procedimiento lógico de elección. Otro tipo de dominio oral, la oración, acompañada por el congraciamiento, sacrificio, y, en el caso especial del quebrantamiento de los tabúes sexuales, por una catarsis, la confesión, son los procedimientos terapéuticos a que comúnmente se acude. Sahagún ha dejado, en el libro Sexto de su grandiosa obra, constancia escrita de la retórica de esas oraciones, del ritual de cada uno de los sacrificios, y del ceremonial de las confesiones.⁵⁴

El procedimiento terapéutico elegido, varía naturalmente según el concepto que se tenga sobre la etiología de la enfermedad. Cuando ésta es producida por la pérdida del *tonalli*, la restitución es lo indicado.⁵⁵ El soplado es el procedimiento terapéutico en uso, cuando la enfermedad se supone producida por la intrusión de malos vientos en el organismo, *eecame*. El conjuro acompaña siempre a esta práctica, tanto entre los mayas, donde el aire es causa principalísima de enfermedad, como entre los pueblos de habla náhuatl. La

transferencia del padecimiento también tiene utilización común.⁵⁶

La terapéutica emotiva no queda limitada a las dolencias internas, aun las quirúrgicas son acompañadas en su tratamiento por medidas encaminadas a satisfacer la causa mística, y por tanto primordial, del accidente. Así, por ejemplo, las fracturas, producidas por los *quatlapanque*, genios de los cerros que están entre las quebradas, no son tratadas simplemente por la debida aplicación de aparatos de prótesis, sino ante todo por los conjuros que se dirigen a esos genios sin cuya ayuda la curación es imposible. Una ideación semejante guía el uso del baño de sudor, *temazcalli*, último eslabón de un complicado proceso de purificación.

Acaso sea más ilustrativa la práctica utilizada contra la mordedura de los animales ponzoñosos, como la del alacrán, que consiste en la ligadura superficial del miembro herido para estorbar la circulación linfática, seguida de la succión del virus. Esta práctica, que así descrita puede parecernos enteramente racional, es concebida por el cirujano indígena de muy distinta manera. La interpretación nos es posible porque conocemos la fabulosa aventura del animal, llamado en el mito *Yappan*, y quien, en épocas remotas, por mejorar su condición decidió aplacar a los dioses y captarse su benevolencia. Para ello se apartó en abstinencia y castidad en lugar solitario, haciendo penitencia. Fue tentado, pero no abatido por los mortales, mas al fin la diosa del amor, *Xochiquetzal*, venció su perseverancia y cubriéndolo con su hui-pil lo hizo pecar. De ahí que el cirujano, que debe ser del sexo femenino o en último caso de *sex-renversé*, al realizar la curación una vez que friega con *piciete*, tabaco profiláctico, el lugar de la mordedura, succiona y exclama: "Ven acá piadosísimo *Yappan*, el de la punta corva; ¿dónde nos has herido? En lo más estimado." Y agrega: "pero no pasarás de mis linderos." Al hacer esto cubre al enfermo con el hui-pil y liga la parte herida con la cinta con que ata su cabellera "y finge que lo abraza y hácele otras caricias",⁵⁷ es decir, repite la técnica de seducción usada por *Xochiquetzal*.

Esta medicina, esencialmente mística, fue calificada de supersticiosa por los religiosos de la Colonia y de preológica por los positivistas de principios de siglo. Al clasificarla, unos y otros cometieron racionalizaciones explicables en sujetos que juzgaron los fenómenos maravillosos de la cultura indígena, desde el marco de las ideas y valores de la cultura occidental; pero, no por ello están en lo justo. Considerada la medicina desde el punto de vista de su mismo contexto, cumplía con la misión que la sociedad nativa le había encomendado; esto es, disminuir la ansiedad en el grupo propio y ofrecerle seguridad y consistencia. Esa era su función específica, lo demás, mero accesorio.

3. MEDICINA NEGRA

El culto a los antepasados

Tuvimos a la mano fuentes abundantísimas y lo suficientemente profundas para conocer las fases evolutivas del arte de curar de Occidente, así como el cuadro apasionante de la medicina indígena. La información falta en cuanto se refiere a la manera como el negro concebía y trataba sus enfermedades. Las obras que relatan los primeros contactos de europeos y africanos, sólo por incidente hablan de tales conceptos y métodos; ello se debe a que el establecimiento de los descubridores en tierras de Guinea no estuvo condicionado, como en América, por el carácter de dominio total, permanente y amplio que permitió una extensiva colonización o un profuso mestizaje. De aquí que la observación de las formas culturales de que participaban los africanos careciera de la hondura y prodigalidad de que tan grande muestra tenemos en la copiosa literatura que nos legaron nuestros cronistas.

Tan lamentable laguna ha sido subsanada en épocas recientes. La investigación etnográfica de las últimas décadas penetró ya la Gran Floresta y en magníficos ensayos ofreció un análisis completo y científicamente conducido de los pueblos que la habitan. Conocemos hoy los conceptos y prácticas de la medicina negra en forma que nos atreveríamos a calificar de perfecta. Empero, tal conocimiento concierne a la medicina actual y el motivo de este capítulo es el arte de curar que traían consigo los esclavos de color cuando fueron introducidos a México; es decir, en el momento crucial en que se verificó el contacto entre españoles, indígenas y africanos, y, en consecuencia, el choque de las tres culturas madres.

¿Tenemos derecho a retrotraer el momento presente a un

pasado que cuenta ya cuatrocientos años? Aparentemente no. Toda cultura viviente es, por naturaleza, esencialmente variable, sujeta a cambio, dinámica; nunca un fenómeno estático. Por aislada que se halle una sociedad, por simple que sea su tecnología, por apegada que se encuentre a sus propias formas de vida, constantes modificaciones se suceden de generación en generación, siempre aparecen nuevas ideas que alteran las anteriores. El cambio cultural es un hecho innegable.¹ Sin embargo, también es evidente que la velocidad de este cambio varía de sociedad a sociedad y, dentro de una misma cultura, de un complejo cultural a otro. La velocidad del cambio cultural en Occidente ha sido asombrosamente acelerado en los últimos años, del Renacimiento a la fecha. En las culturas llamadas primitivas, entre las cuales se acostumbra colocar a las negras, esta velocidad ha sido a tal punto lenta que da la sensación de un estancamiento. El conservatismo cultural en ellas está tan arraigado que ha permitido la persistencia, en el curso de centurias, de elementos, rasgos y patrones culturales con variaciones tan insignificantes que, vistos en perspectiva, aparecen sin modificación.

Tal es el caso de la medicina negra. Por grandes que hubieran sido sus mutaciones, el conservatismo cultural la ha mantenido, básicamente, la misma. Los conceptos de hoy día, las prácticas actuales y aun el clima cultural en que se desenvuelven, no difiere, en esencia, de los conceptos, prácticas y ambiente de hace cuatrocientos años. Es permisible entonces, con las salvedades lógicas, reseñar el cuadro de la medicina negra actual como medio para obtener un esbozo aproximado de la medicina negra en los años del Descubrimiento.

Una libertad más habremos de tomar: la de hacer las generalizaciones indispensables en esta síntesis, que pretende abarcar una gran parte del continente africano. En otro lugar fijamos ya los sitios precisos de donde fueron extraídos los esclavos inmigrados a México; la mayoría de ellos provino de la costa occidental, esto es, de los territorios del

Congo y la Guinea cuyas semejanzas culturales impulsaron a Herskovits a incluirlos en una sola área cultural.² Sólo el refinamiento de la técnica y el mejor conocimiento de los pueblos que la habitan ha hecho posible, muy recientemente, separarlas en dos áreas distintas; mas, de cualquier manera, las semejanzas entre sus formas culturales es tal que aún pueden ser tratadas como constituyendo una unidad claramente diferenciada de las restantes regiones africanas, de donde, por otra parte, fueron obtenidos pocos esclavos para el comercio mexicano.

Quienes han profundizado en el estudio de la dogmática africana, informan que el congo-guineo considera que la personalidad humana se encuentra integrada por partes perfectamente distinguibles. No todos ellos anotan el mismo número de componentes; sin embargo, los más usuales son los siguientes:

El primero es el cuerpo, la parte perecedera de la personalidad, la que desaparece poco tiempo después de la muerte. Aunque el conocimiento anatómico del cuerpo humano entre los negros, no es exhaustivo, sí llegan a distinguir los principales órganos y las más importantes funciones.

El segundo componente es lo que pudiera llamarse el principio vital, lo que mantiene en función al cuerpo y cuya pérdida trae consigo la muerte. El negro lo concibe, generalmente, como un soplo o aliento, y, por ello, ha sido llamado por algunos *alma-respiratoria*; sin embargo, la expresión no contiene la totalidad del concepto que, según informa Field, también comprende lo que nosotros llamamos vulgarmente conciencia.³

El tercer componente corresponde a la parte de la personalidad que deja el cuerpo cuando, al dormir, se sueña, o cuando, en plena vigilia, vagamunde la mente. Sin que tampoco corresponda exactamente al concepto negro, algunos investigadores dan a este componente el nombre de *alma-sueño*. Según el dogma negro, el *alma-sueño* está fuera de la conciencia del individuo. Nadie sabe lo que su *alma-sueño* desea; sin embargo, "ella sabe más que lo que el mismo

hombre sabe y es más sabia que el hombre mismo.”¹ Usando términos del psicoanálisis, podríamos identificar el *alma-sueño* de los negros como el subconsciente.

La última parte de la personalidad, acaso la más importante de todas, no corresponde ciertamente al hombre vivo sino al difunto. En la sociedad occidental este concepto corresponde vagamente al conocido por *espíritu del muerto*. Es la forma que toma el *ego*, conciencia y principio vital, después de su tránsito por este mundo en la cárcel del cuerpo. En el momento de la muerte, el *ego* liberado sale del cuerpo con el *alma-sombra* del individuo y se convierte, según el pensamiento religioso negro, en un dios ancestro. La personalidad humana, prolongándose más allá de la muerte, se reviste de nuevos poderes, se hace más respetable: objeto de amor y temor mayores.

En consonancia con tal representación el pensamiento negro considera a la familia constituida no sólo por los parientes vivos sino también por los difuntos que, para el africano, siguen presentes y se hallan en constante e íntima comunicación con este mundo de apariencias. La dificultad que tiene el hombre occidental para penetrar debidamente dicho pensamiento le ha hecho fragmentar a la familia negra en dos partes distintas: una, la familia terrenal y, otra, la familia divina. Según el pensamiento negro, tal segmentación no existe: la familia terrenal y la divina constituyen una unidad indivisible y viviente. Driberg, y con él muchos etnólogos, afirman a este respecto: “Nuestra aguda distinción entre vida y muerte no es válida para los africanos, quienes ven en la muerte solamente un cambio de *status*. Los clanes se hallan integrados por los vivos y los muertos en un plan de completa paridad, y en la organización social de la comunidad viviente continúan operando al través de la tumba. El anciano que fallece, y a quien se le otorgan las ceremonias mortuorias apropiadas, que son ritos de transición que propician la admisión a su nuevo *status*, asume un *status* más alto respecto a los ancianos vivientes, pero siempre dentro del marco de una simple organización.”²

La convicción en la presencia de los ancestros y en su participación en la vida diaria de los descendientes, da a la familia negra la cohesión que tanto ha llamado la atención de los observadores; cohesión que se expande tanto a la familia extensa cuanto al clan y regula la organización social negra donde el más anciano de los vivos es el que tiene, en la familia y en el clan, el mayor prestigio y el más grande poder.

Tal supuesto, lógicamente, soporta la creencia en el poder de los ancestros. Si la personalidad continúa su existencia después de la muerte, el proceso de acumulación de poder y sabiduría, iniciado durante la vida de un individuo, continúa indefinidamente. De donde deriva la inferencia de que el más antiguo de los difuntos es el más poderoso y sabio miembro del clan.

Dado, por otra parte, que los individuos difieren en personalidad y en *status*, es indudable que aquellos que durante su vida ocuparon una posición más elevada, manifestando mayor habilidad en la adquisición del poder y una capacidad mayor en el logro de la sabiduría serán, después de muertos, dioses ancestros más poderosos y sabios que quienes transcurrieron por el mundo sin dejar huella perceptible. De ahí que los dioses ancestros de la familia real, la más sabia y poderosa de la nación, sean los más importantes y, muchos de ellos, a menudo, emerjan con las características de grandes dioses.⁶

La vitalidad de esta teoría es tan grande que penetra todas las constelaciones de la cultura negra y le da su tono y fisonomía particular. El culto a los antepasados existe en otras culturas, la española y la indígena entre ellas, pero en ninguna tiene la trascendencia enorme que caracteriza a ese culto entre los negros y que, por ello, norma y regula todas las constelaciones de su cultura: la medicina entre otras.

El antepasado, dios ancestro, libre de sus ataduras corporales, y sin la tiránica sujeción del tiempo y del espacio, incrementa su poder, su conocimiento y su juicio, mas no llega a poseer la omnipotencia y la omniscencia reservada a los

grandes dioses: "no puede leer los secretos del corazón humano"; pero la convivencia con sus descendientes le permite ver y sentir lo que éstos hacen, dicen, gozan o sufren. El ancestro se halla como nunca interesado en la suerte propicia o adversa de los miembros de la familia, del clan y de la tribu y los protege y defiende contra las acechanzas de los extraños. Celoso del bienestar de quienes aún permanecen en la tierra, sus impulsos y pasiones bastardas no cesan con la muerte sino que aun se hipertrofian y es fácil al odio y al rencor cuando se hiere su vanidad, cuando se hace burla de sus deseos o cuando se quebrantan las costumbres sancionadas por el grupo; pero también derrama ayuda y consejo a aquellos de su linaje que lo tratan con el debido respeto y acatamiento. Las preocupaciones del individuo, de la familia y del clan le conciernen por su propio interés; sin su sabiduría y dirección, los hombres jamás logran alcanzar el éxito en las empresas de la vida diaria. Si éstos siguen al pie de la letra los ordenamientos impuestos por la tradición, confiere abundancia y bendiciones; mas si se quebrantan las normas de la sociedad, envía las plagas, la sequía, el desastre, la enfermedad y la muerte.⁷

La constelación desobediencia-castigo, obediencia-gratificación informa la etiología principal de la medicina negra; la enfermedad tiene como causa eficiente el pecado, la transgresión y quebrantamiento de los tabúes.

El primer movimiento del negro ante la aparición de una dolencia grave es un examen de conciencia: ¿Cuál ha sido su falta? ¿Por qué la ira de los ancestros? ¿Ha descuidado los deberes para con los muertos? ¿Qué *orisha*, *loa* o *vodú* ha manifestado su disgusto materializado en un padecimiento? Antes de acudir a la aplicación de remedios, que la experiencia le ha indicado son buenos para el caso, debe aplacar el enojo del ancestro, ganarse nuevamente su voluntad por la ofrenda, la oración y el sacrificio: sólo entonces tendrán eficacia los medicamentos. Las yerbas, las pociones, los polvos, carecen de poder en sí, no tienen acción fisioló-

gica reconocida sobre el paciente: son meros agentes al través de los cuales ejercen su poder los seres invisibles.

El pecado, causa eficiente de la enfermedad, tiene como agregados causas determinantes y coadyuvantes numerosas; entre ellas hay que anotar principalmente: a) la ausencia o captividad del *alma-sueño*, subconsciencia; b) la pérdida parcial o injuria del *alma-soplo*, consciencia; ambas debidas a la acción mágica de un enemigo hechicero; c) el resentimiento de la misma consciencia motivado por deseos hostiles reprimidos; y d) la ansiedad y temor ante la muerte.

La posesión mística

El diagnóstico de la enfermedad, concorde con la etiología, se encamina al conocimiento de la naturaleza emocional de la dolencia. Es al dios ancestro o dios tribal, orisha, vodú o loa, a quien debe interrogarse sobre el motivo del mal y, para ello, el negro ha ideado e institucionalizado un método asombroso: el de la posesión mística. El estudio detallado de este fenómeno, que da su sentido peculiar a la medicina negra, ha sido emprendido desde muy distintos ángulos; tres de ellos, el antropológico, el médico y el teológico, serán objeto de nuestra particular atención; sin embargo, es conveniente adelantar que no hay acuerdo total entre los distintos investigadores y que, hoy como ayer, el fenómeno de la posesión mística sigue suscitando las más apasionadas controversias.

Las cosas pueden comenzar así. Un día, inesperadamente, cuando un hombre o una mujer se encuentran recogiendo tranquilamente leña en el bosque, ocupados en los menesteres habituales, o asistiendo atenta e intensamente a una danza ceremonial, son presas de un malestar definido que traduce una perturbación emocional profunda y se manifiesta, sea por un desequilibrio superficial, obnubilación, mutismo, fuga de la realidad, ya por una crisis aparatosa en que un estado crepuscular con estrechamiento del campo del cono-

cimiento se presenta con una cauda de paroxismos convulsivos impresionantes.

Algunas semanas después del primer ataque, el individuo sufre trastornos psíquicos diversos: estupor, confusión, onirismo, delirio, abstracción, abulia, depresión, ansiedad o alucinaciones que hacen temer al afectado, o a sus parientes interesados, la aparición de una psicosis. Entonces se acude al médico para el diagnóstico. Éste dirá si se trata de un padecimiento mental o si los trastornos experimentados son las manifestaciones de la posesión por un dios ancestro, *loa* u *orisha*; si es este último hay dos caminos a seguir: aceptar la voluntad del dios, que ha señalado al individuo como instrumento para su comunicación con el mundo de los vivos, o resistir dicha voluntad y atenerse a las funestas consecuencias que el hecho acarrea: la locura.

En el primer caso, la paz vuelve al espíritu y el afectado reanuda su vida normal con excepción de aquellos períodos durante los cuales sufre la posesión. Field y Herskovits, autores a quienes estamos literalmente siguiendo en este capítulo, anotan casos particulares demostrativos de esta transición. Una joven, que se dedicaba al desempeño de sus labores domésticas, súbitamente fue presa por el dios y comenzó a danzar y a temblar. Un pescador sufrió igual crisis y pasó semanas frenético, convertido en el terror del pueblo, hasta que decidió entregarse al servicio de la divinidad recuperando desde entonces, la paz. Una mujer, conversa al cristianismo, en pleno templo experimentó su primer ataque; resistió la llamada del dios nativo y durante tal lapso fue presa de sordera y estupidez que no desaparecieron sino hasta que optó por pertenecer al dios ancestro; retornó al cristianismo y los trastornos psíquicos recidivaron.⁸

La aceptación de la llamada del dios implica el cambio de *status* del individuo. A partir de entonces se convierte en un iniciado o iniciada y recibe, según los distintos grupos tribales, un nombre especial: *yawo*, entre los yoruba; *woyo*, entre los gan. La ceremonia de iniciación es variable en los distintos puntos del área cultural. Fundamentalmente

consiste en el aseo y rasurado del cuero cabelludo sobre el que se hace una incisión en cruz, sitio por donde debe entrar el dios en los momentos de crisis. En las sociedades afroamericanas esta ceremonia recibe el nombre de bautismo; mas, en ambos casos, traduce un rito de paso por medio del cual el iniciado abandona su vida anterior para convertirse en intérprete de un *loa* u *orisha* y, a la vez, por medio de la ceremonia, se trata de *ligar* al dios, de controlarlo.

Entre los afroamericanos de Haití, cuando una persona es poseída por primera vez, el espíritu que la anima es conocido como un *loa bozal*, un dios indómito.⁹ El bautizo del *loa* tiene una significación trascendente: a partir de entonces, sus manifestaciones serán reguladas en forma tal que sean asequibles a la interpretación humana. La domesticación del dios, desde luego, se verifica al través del iniciado. El entrenamiento de éste es un largo proceso que varía de tribu a tribu. Sujeto a una rígida disciplina, debe conservarse en estricta castidad, ser frugal en la comida, dormir sobre el duro suelo y endurecer el cuerpo en la intemperie y en el trabajo exhaustivo, para así fortalecer el ánimo. Durante su entrenamiento el iniciado pasa por un estado de suma sensibilidad y delicadeza a todas las cosas que ritualmente contaminan; debe evitar un sinnúmero de alimentos y ser, en extremo, cuidadoso en su conducta. Recibe durante tal período medicamentos que purgan y purifican su organismo; vomitivos que limpian su interior y baños que lavan su cuerpo. Todos los esfuerzos están concentrados en "hacer ver al iniciado", es decir, capacitarle para escuchar las voces interiores y desentrañar sus visiones maravillosas.¹⁰ Entretanto, el médico ha llegado a descubrir el nombre particular del *orisha* que ha preso al iniciado, conoce así la naturaleza del dios, sus hábitos y costumbres y, por tanto, el ritual específico que le corresponde; la danza y la música propias del dios.

El entrenamiento no queda limitado a los momentos en que el iniciado goza del pleno conocimiento, sino que se prolonga y aún se otorga un énfasis particular a la enseñanza

durante los instantes de crisis, cuando el campo de la conciencia se estrecha e irrumpe el estallido violento de una tempestad convulsiva. El maestro médico, o, más a menudo, un antiguo iniciado, pacientemente van enseñando al neófito los pasos adecuados en la danza del dios, los movimientos que debe ejecutar en armonía con el ritmo frenético de fierros y tambores. Le enseñan, además, la debida articulación de los sonidos a efecto de que pueda expresarse claramente en el idioma del dios durante el difícil momento del trance. Aprende también ciertas pequeñas mañas que aumentan el patetismo de la crisis, y lo que es aún más importante, llega a adquirir la capacidad inmarcesible de producir el ataque, es decir, de hacer descender al dios sobre su cabeza en el momento en que lo desea o se lo ordena el médico maestro. Para lograr tal habilidad es indispensable, muchas veces, el transcurso de años; algunas veces, sin embargo, la demanda imperiosa de un cliente ansioso obliga al recién o antiguo iniciado, que no ha adquirido aún la total maestría, a simular la posesión. Pocos iniciados hay que no puedan ser capaces de producir una imitación convincente. Tales engaños y subterfugios, desde luego, son siempre posibles.¹¹

El iniciado, una vez concluido su aprendizaje, esto es, cuando puede emitir sonidos articulados durante el trance, pasa a formar parte de la familia del médico o del sacerdote. La separación entre las funciones de uno y otro es con frecuencia, difícil, y, en ocasiones, imposible. Hambly señala entre las obligaciones del médico negro las siguientes: 1: la manufactura de la indumentaria, máscaras, tambores, sonajas, amuletos y demás resortes del poder mágico; 2: la divinación en sus variados aspectos y fines diversos; 3: el tratamiento de los enfermos; 4: la ejecución de los ritos apropiados para producir la lluvia; 5: la fabricación de medicamentos mágicos para usos para-médicos; 6: la dirección de ceremonias comunales de importancia social; 7: la administración de ordalías, toma de juramentos y pronunciación de imprecaciones; 8: la de ponerse en contacto con los ancestros cuando ello sea menester; y 9: dar consultas res-

pecto a interpretación de sueños, tabúes y presagios. Tareas muchas de ellas apartadas de una medicina ortodoxa.¹²

El médico, sin embargo, a diferencia del iniciado, preso por el orisha, no obtiene sus conocimientos por revelación directa sino debido al estudio y observación de las propiedades místicas de las yerbas y de los síntomas de la enfermedad. Interpreta la actuación del poseso y traduce sus dichos, pero él, propiamente, rara vez sufre el trance. En algunas sociedades africanas aún se considera inconveniente que el médico sufra la crisis posesiva.

El caso de Lucas Olola

En las sociedades afroamericanas el médico sí sufre la crisis, tal vez debido a la compulsión de las culturas indígenas y occidental o a la acción represiva de los evangelizadores que obligaron a los esclavos a reinterpretar los patrones culturales africanos. Ejemplo de un médico negro que experimenta en su propio organismo la bajada de un dios es el que a continuación reseñamos. Se trata de una denuncia, sin firma y sin fecha, presentada ante el Santo Tribunal de la Inquisición que data, probablemente, de 1629 y que dice:

“Los indios guastecos en toda la provincia de Pánuco, tuvieron entre los dioses, por el mayor, a un cantarillo hecho de diversas plumas de colores de cuya boca salen flores de lo mismo; y cargándole los indios más ligeros, bailan al son de un instrumento de palo que llaman en mexicano teponastle, y un atambor a su usanza, llevando sonajas de madera en las manos y una cabellera larga en la cabeza. Este baile dura hasta hoy en general por toda la provincia en unos pueblos con la superstición y rito de gentilidad que antes, celebrando al tal PAYA con ramos y junta de los indios maceguals a comer y beber lo que se ofrenda al dicho cantarillo, y a otros pecados y abominaciones en que ni aun se perdona al nefando, y en otros pueblos sólo se baila para alegrar a los naturales; pero al fin, todos los más piden al

tal cantarillo, en sus enfermedades, la salud, y le ofrendan para ello.

"Y siendo este baile y superstición de solamente indios, es así que algunos negros, mulatos y mestizos le bailan, y en particular uno llamado Lucas Olola, negro esclavo de Hernán Pérez; y revistiéndose del traje de los dichos indios, usado para el dicho baile, finge que se eleva mostrándose amortecido, y como tal se deja caer, y está sin sentido por mucho tiempo, echando espumarajos por la boca, y luego se levanta con notable furia y dice le vino ya su espíritu, y penetra las paredes y entra y sale por ellas en las casas, y todo viene a parar en que le tengan por divino y poderoso, en que los padres, hermanos, parientes y maridos, le dejen a la india que quiere que se aproveche de ella, sin que ella ni nadie lo resista; y así después de haberle oído todo su parlamento se salen huyendo y dejan sola a la india que él señala. Y juntamente esto, vendiéndoseles a los dichos indios por divino, les cura de sus enfermedades encendiendo ocote y chupándoles, cerimonia cierta de que ellos usan cuando fingen tener, o verdaderamente tienen en sus curas, pacto con el demonio, y les hace creer que ve y conoce la persona que les hizo mal, causándoles la tal enfermedad, porque esto es cierto y cosa lastimosa, y que se puede afirmar por sin duda, que no muere indio guasteco adulto, en edad ni pequeño, cuya enfermedad y muerte no se aplique a algún indio hechicero; y el dicho negro dice que los conoce y ve el que es; y a estos que llaman curanderos y conocedores que en guasteco se dicen chutones, los tienen por hechiceros más poderosos que los que solamente son dañadores; y todos y el dicho negro como todos, les sacan a los miserables indios sus haciendas; y a las mujeres, de miedo que no las maten, las atraen a que se dejen gozar, y a los enfermos los hacen morir con odio de otros, y con tan grave culpa como es creer semejante poder y atribuirle al demonio, y que dejando a Dios acuden para su salud a semejantes ambaydores. El dicho negro ha muerto indios e indias que se tenían por hechiceros, a puros azotes y tormentos, mostrándose señor divino

y poderoso, y que como a cuanto pertenece a esto les castiga.¹³

Lucas Olola era, al parecer, un esclavo negro de procedencia africana. El lugar exacto de origen sólo puede darse tentativamente, considerándolo extraído de Bolola, en la Guinea Portuguesa y, por tanto, perteneciendo a la tribu biafara. Queda así Lucas Olola comprendido dentro del área cultural de la costa de Guinea, donde el patrón cultural de la posesión mística es común.

El grupo étnico huasteca, en el seno del cual el esclavo negro ejercía sus facultades curativas, desconocía tal patrón cultural. En la literatura de la época no existe constancia alguna de crisis posesivas entre los hombres de la medicina indígena. El *ciman* huasteca era ducho en artes de encantamiento, su habilidad como mago y hechicero se extendía por todo el Anáhuac y aun los poderosos aztecas le temían, pero nunca alcanzó el poder de hacer descender sobre su cabeza a una divinidad. Ello no quiere decir que la total descripción que informa la denuncia sea de origen africano, todo lo contrario; con excepción del fenómeno maravilloso de la crisis, los restantes elementos son nativos.

El dios *Paya*, materializado en un cantarillo aderezado con flores y plumas de colores es un dios huasteco. Meade transcribe un párrafo del padre Tapia y Zenteno, quien en su "Noticia de la Lengua Huasteca" describe la danza ceremonial, realizada en honor del dios, en términos muy semejantes a los que ofrece la denuncia; dice: "El dios *Paya* es una figura de ánfora que aderezaban con flores que hacen de plumas teñidas; y en trajes de mujeres, con cabellos postizos muy crecidos, le cargan en la espalda, danzando en círculo y teniendo por centro un *teponaxtli*, que toca el maestro de la danza, y de muchas supersticiones, que con un incensario de barro es el primero que turifica los instrumentos."¹⁴

La danza, según las descripciones anteriores, se realiza conforme a un patrón cultural nativo, con música e instrumental nativos; aún más: está impregnada de una carga emo-

tiva de naturaleza erótica propia del grupo étnico. El hecho de que los danzantes vistiesen "en trajes de mujeres", y que pasada la ceremonia el médico negro tuviese derecho a que "padres, hermanos, parientes y maridos, le dejen a la india que quiere para que se aproveche de ella", con más, la afirmación de que durante tales ceremonias se cometían "abominaciones en que ni aun se perdona al nefando", nos está señalando la presencia de patrones culturales huastecas propiciadores de la fecundidad y de la fertilidad que desde muy temprano observaron los cronistas coloniales. En efecto, Sahagún, en su obra monumental, escrita en el siglo XVI, acusa al grupo huasteca del pecado de lujuria y corrobora su denuncia el Códice Vaticano A al describir, entre los mexicanos, la fiesta del mes *ochpaniztli* en honor a la huasteca *Tlazolteotl*, diosa de la lujuria, pintando a los danzantes huastecas portando enormes falos.

Así pues, el dios *Paya*, la danza, la música, los aditamentos materiales, indumentaria, instrumentos de percusión, etc., y aun el contenido emocional, son de indudable procedencia nativa; sólo el fenómeno de la posesión responde a un patrón cultural africano. Nos encontramos, por tanto, en presencia de un proceso de aculturación en que el médico negro se ajusta psicológicamente al medio y a la cultura entre las cuales actúa y reinterpreta sus propias formas de vida, para acomodarlas a la nueva situación.

Lucas Olola no es poseído por un *orisha*, sino por un dios nativo; no porta la indumentaria propia del dios africano, viste "el traje de los dichos indios usado para el dicho baile"; no danza los pasos particulares del dios-ancestro tribal, baila el ritmo del dios *Paya*; escucha la música nativa y sigue al pie de la letra los restantes rasgos del ceremonial indígena y como único elemento de innovación introduce una forma cultural para él básica: la crisis de posesión.

Si interesante resulta comprobar el proceso de reinterpretación descrito, no menos sorprendente es observar una variación trascendente: Lucas Olola, obligado por la circunstancia, se convierte a la vez en instrumento e intérprete de

la divinidad. Un hecho que, conforme a los patrones culturales africanos ortodoxos, parece imposible. En efecto, entre los congo-guineos el médico es un intérprete de la divinidad; en los casos en que por cualesquier motivos sufre la crisis de posesión y se transforma en instrumento del dios-ancestro, es otro médico quien se encarga de interpretar el mensaje divino.

El médico actúa como ser humano dotado de gran sabiduría y conocimiento; en cambio el poseído habla sin propia autoridad; sólo es, repitámoslo una vez más, el instrumento que usa el dios para comunicarse con los seres vivos. El poseído olvida, o mejor dicho, ignora, su total actuación durante los momentos del trance. La crisis se significa por un estado crepuscular en que el individuo no pierde ciertamente el conocimiento, aunque sufre una notable reducción del campo de la conciencia que le permite, tan sólo, la ejecución de ciertos actos voluntarios, terminando, siempre, con la amnesia de las vivencias accesorias. Los actos ejecutados durante el estado crepuscular, aun cuando muchas veces aparentan ser intencionados son, en realidad, inconscientes.

¿En qué forma Lucas Olola, solo entre el mundo de su clientela indígena, interpreta los mensajes del dios nativo, cuando éstos se producen, mientras el médico negro es preso de un estado crepuscular, que no deja recuerdos de las vivencias experimentadas durante la crisis? Difícil nos parece resolver la interrogación con los escuetos datos a la mano; retornemos, pues, a las investigaciones realizadas bajo el control de una estricta disciplina científica.

Dinámica de la crisis

La crisis de posesión se presenta, por lo común, en el curso de una danza ceremonial y ésta forma parte del ritual religioso. Muchas veces tales danzas no persiguen otro objeto que el cumplimiento de un deber para con los dioses, su veneración y propiciación, y, en ellas, la finalidad médica es

un producto asociado. Otras veces el médico las organiza con el premeditado fin de obtener datos diagnósticos que le iluminen en el tratamiento de un caso difícil. Estas últimas danzas no tienen, desde luego, la importancia y aparato de aquéllas, destinadas simplemente al culto, con la excepción de las celebradas anualmente en honor del *orisha* particular de la nueva o antigua iniciada. El patrón cultural que informa a todas ellas, sin embargo, es el mismo.

En el patio interior que deja libre el conjunto de construcciones que forman la casa habitación y despacho profesional del médico, se levanta una enramada, se limita sobre el piso un espacio para danza y se colocan, a un lado, los músicos; al otro, el médico, sus esposas iniciadas y las personas importantes del grupo. El público, sentado o de pie, forma la valla humana que cierra el círculo. La música promueve el ritmo y, entonces, una, dos o más personas del público comienzan a bailar. Cualquiera tiene libertad de hacerlo y pronto es una multitud en movimiento la que se encuentra en el solar del médico.

De repente una iniciada, esposa del médico por lo común, es presa de un temblor incontenible, rueda y cae de su asiento, tuerce horriblemente los ojos y agita los brazos al aire como si estuviese peleando. Prestos, los ayudantes de la iniciada se inclinan hacia ella, le sueltan el pelo, la ponen en pie y la llevan fuera de la enramada hacia el cuarto de vestir. Allí la desnudan, la pintan y adornan con la vestimenta cara al dios que la posee, hecho lo cual la vuelven a la enramada.

Los tambores tocan ya el ritmo propio del dios; la cadencia regular se torna violenta, los gritos se entremezclan con los versículos sagrados del canto y, en medio de todo este frenesí, la iniciada marca los pasos de la danza y sacude cada uno de sus músculos en estremecimiento continuo e ininterrumpido que dura, por lo regular, quince minutos, pero que, en ocasiones, alcanza a persistir horas enteras. En el transcurso de este período, el médico, que está atento al des-

arrollo de la ceremonia, interpela a la posesa, esto es, al propio dios, recibe la respuesta y la interpreta.

Al presentir la terminación de la crisis la iniciada abandona la enramada y vuelve al cuarto de vestir. Allí, después de un último estallido fulgurante en que lucha en los brazos de sus asistentes, colapsa.¹⁶ Por lo común es indispensable la excitación de la danza, el sonido turbulento de los tambores y las voces y cantos de la concurrencia para que la iniciada sufra la crisis de posesión; sin embargo, hay veces en que tal aparato no puede ser montado en tiempo breve y entonces el médico negro se ve en la necesidad de recurrir a diversos estímulos para inducir la crisis. El conocimiento de uno de ellos basta para conocer el patrón general subyacente: la iniciada, reposando en su pequeño asiento, mantiene la vista fija en el interior de una amplia vasija llena de líquido negro; en tanto esto hace, sacude rítmicamente una sonaja de hierro. Las sacudidas se extienden de la sonaja al brazo y, de éste, al cuerpo entero que, bien pronto, es preso del paroxismo de la crisis.

Según el dogma africano, el fenómeno de la posesión tiene una explicación sencilla: la divinidad descende a la tierra para comunicarse con los vivos. Para ello se apodera de la personalidad de uno de sus adoradores; según la expresión vulgar: "monta sobre su cabeza", considerada como el asiento del dios; esto es, toma momentánea posesión del cuerpo del devoto y en esta forma tangible come, bebe, habla y danza, profetiza y denuncia los peligros que amenazan al grupo, emite órdenes y resuelve interrogaciones. Durante el tiempo que dura la crisis el iniciado es tan sólo el instrumento por medio del cual la divinidad se hace presente. Al descender el dios sobre la cabeza del poseído su personalidad es substituida por la personalidad del dios. Cuando la crisis termina la divinidad abandona el cuerpo del iniciado y éste recobra su propia personalidad; debido a ello el poseído es impotente para explicar lo que vio, habló o actuó durante el trance.

Esta explicación tiene una semejanza muy grande con la

que los exégetas católicos dan del "éxtasis místico", fenómeno que tiene muchos puntos de contacto con el de la "posesión mística."¹⁶ Las explicaciones teológicas de los fenómenos místicos no tienen validez para la medicina occidental que, en todos los casos, cataloga a los fenómenos sobrenaturales "como simples hechos de patología mental, cuyo determinismo y patogenia se estudian claramente al par de los variadísimos accidentes tróficos de los casos de histeria."¹⁷ Limitándonos al fenómeno particular de la posesión mística, los investigadores americanos, desde Nina Rodrigues hasta Dorsainvil, Price y Louis Mars, han estado acordes en calificarla como un síndrome mental de franca naturaleza patológica, es decir, anormal. Para unos tratase de una exaltación afectiva que se presenta en el curso de las paranoias de tipo religioso, para otros es simplemente una conversión común a ciertas psiconeurosis; para los últimos, finalmente, es un proceso esquizoide con efracción del *ego* y escisión de la personalidad. La variedad en la explicación del fenómeno habla a las claras de la confusión que al respecto existe.

Herskovits encabeza al grupo de antropólogos inconformes con tales explicaciones. Para él la crisis de posesión, en términos de los patrones culturales africanos, es un fenómeno normal como cualquier otra fase convencional de vida. No es de extrañar que médicos occidentales, condicionados a ver casos patológicos en todas las manifestaciones que salen de lo habitual, hayan calificado de anormal un fenómeno institucionalizado, regulado y sujeto a control, que se presenta en gran número de individuos de una cultura particular.¹⁸

4. CURANDERO Y ZAHORÍ

Razón y revelación

Si hemos de comprender el significado de las prácticas que el curandero colonial pone en ejecución para realizar los propósitos de la medicina, no basta descubrir los procesos mentales que explican su uso, cuanto el consenso que le da la clientela que a ellas acude. Es necesario, primero, situar al curandero y a esa clientela en el marco social y cultural de la Colonia, porque sólo así entenderemos, cabalmente, la conjugación inextricable de complejos culturales opuestos que *alocan* a esas prácticas, y a quienes en ellas participan, en posiciones de franca marginalidad entre dos sociedades y dos culturas distintamente orientadas, esto es, a medio camino entre la española dominante y la indígena y la negra bajo asedio.

El hombre de mezcla fue, en gran parte, producto del ayuntamiento del español con la india, del negro con la india y, secundariamente, del español con la negra. Dos circunstancias menoscabaron la importancia de esta última unión: la una, de tipo biológico, determinada por el escaso número de esclavos del sexo femenino importado para la explotación colonial; la otra, de tipo psicológico, regulada por las disposiciones de la legislación vigente que sostenía, como norma, que el producto de la negra esclava nacía esclavo, a diferencia de lo que sucedía con la india, cuyo vientre ingenuo producía hombres llamados libres. Las uniones de español y negro con india no contaron, en la mayoría de las ocasiones, con la sanción social ni con el respaldo legal. En tales condiciones los padres carecían de derechos, obligaciones y lealtades para con los hijos, y, por tanto, no se hallaban compelidos por la sociedad, ni por la ley, a reconocer-

los y ponerlos bajo su guarda y protección. La india quedó a cargo del producto de mezcla, de su crianza, socialización y endoculturación.

Los parientes y allegados de la india, forzada o seducida, nunca vieron con buenos ojos la situación en que los colocaba su estado de indefensión; mas, ante lo inevitable, idearon dos respuestas contrarias. La primera procuró ganar al nuevo e inesperado miembro para el grupo propio, poniendo en juego los instrumentos integrativos de que disponía su cultura, para conformar al producto de mezcla con las formas de vida tradicionalmente heredadas. Tal conducta fue posible siempre que el grupo étnico tuvo a la mano regiones de refugio en las que mantener y defender sus patrones culturales y los cimientos de su estructura social.

En una carta que dirigió a los señores inquisidores el padre fray Ambrosio Carrillo, de la orden de San Francisco, en 27 de noviembre de 1625, puso de manifiesto el proceso de endoculturación al escribir: "entre ellos hay mestizos y mulatos, hijos de españoles, negros, mulatos y de otros deste jaez, los cuales, mestizos y mulatos, siendo nacidos de indias y criados con ellas y entre indios, siguen en todo el natural de las madres, hablando su lengua indígena, vistiéndose como indios y pareciéndose en todo a ellos."¹

Al integrarse en el grupo indígena, la endoculturación del hombre de mezcla fue tan completa que, pasados cien y doscientos cincuenta años del momento de la Conquista, mestizos y mulatos se vieron en constante conflicto con el Santo Oficio, que sobre ellos tenía jurisdicción. Acomodáronse por tan entero a las prácticas y conceptos indios que, no pocas veces, tomaron la iniciativa para conservar los patrones culturales nativos, con tan profunda convicción, que los inquisidores los llamaron a cuenta para imponerles condigno castigo.²

El gobernador mestizo del pueblo de Atitlan, Oax., Matheo Pérez, electo para ocupar el puesto más elevado en la jerarquía de su República, al tomar posesión del alto cargo en 1675 llevó al cabo, en compañía de los restantes funcio-

narios del común, las ceremonias que requería el importante acontecimiento, entre las cuales los ritos más significativos exigían el sacrificio de animales a los dioses de las montañas que forman el Cempoaltepetl y afirmó su confianza en la continuidad de la cultura nativa cuando, al finalizar los actos culturales dirigiéndose a sus gobernados dijo: "Véis, aquí hemos hecho lo que hacían nuestros abuelos y padres y nuestros antepasados y también así mi padre y así no se puede perder esta costumbre."³

La influencia de mestizos y mulatos en el destino de la cultura indígena fue, en realidad, ambivalente. Muchos de ellos actuaron como verdaderos agentes de aculturación; promotores del cambio social y cultural. La liga con el padre no siempre fue rota en forma incisiva ni tampoco se produjo un rompimiento total con la cultura dominante que éste representaba. El prestigio del padre y su cultura ejercieron sobre el hombre de mezcla tal atractivo que, por su intermediación, la cultura nativa recibió en préstamo una suma de elementos tan grande como aquella otra avalancha de rasgos que le fue impuesta bajo coerción. De ese modo, las viejas culturas aborígenes experimentaron modificaciones, a veces de tanta trascendencia, que hoy, las que lograron sobrevivir al prolongado contacto con la civilización de Occidente, se nos presentan bien distintas de las originales.

El grupo étnico podía dar, y de hecho daba en gran número de casos, una respuesta negativa a la aceptación social del nuevo miembro. Por otra parte, un número igualmente considerable de mestizos y mulatos tampoco lograban aceptación en el grupo que detentaba el poder, quedando fuera de la cultura dominante y fuera de la cultura bajo asedio, *alocados* en la tierra de nadie, entre las dos culturas en contacto. Sucedió esto, particularmente, en las urbes en formación compuestas por barrios separados: el de la gente de razón y el de naturales. El barrio de naturales estaba habitado, en gran medida, por grupos nativos en vías de desintegración bajo el impacto del *shock* cultural y el violento proceso de cambio.

Mestizos y mulatos, catalogados como gente de razón, se hallaban obligados, conforme a las disposiciones de las leyes de Indias, a residir entre españoles; pero su "costumbre", heredada de la madre indígena, les acercaba más a ésta que al padre español. Sin la protección que la legislación otorgaba a los peninsulares, a los indígenas y aun a los esclavos negros y sin un *status* definido en la estructura colonial, fundada en una sociedad dividida en castas, el hombre mezclado, antes de convertirse en el grupo mayoritario de población, constituyó una especie de *lumpen-proletariado* en las urbes novoespañolas. La terminología racista que puso en boga la dominación extranjera, llamó *castas* a los hombres de mezcla; sin embargo, sociológicamente considerados, constituían una intercasta, un grupo social desheredado y enteramente marginal del que había de emerger, con el andar del tiempo, el mexicano con noción plena de nacionalidad.

La situación marginal del hombre mezclado no sólo tenía el carácter externo de su *alocación* intersocial sino que, además, era sentida en el carácter interno de su ser intercultural. El conflicto entre las culturas española e indígena o negra se establecía tanto en la objetividad de las posiciones, que los participantes en una y otra culturas mantenían en la sociedad colonial, cuanto en la conciencia y en la subconsciencia abscóndita de mestizos y mulatos. Ante los apremios de una y otra culturas no sabían, con frecuencia, qué camino tomar y, no pocas veces, se quedaron a mitad de la distancia que separaba a las culturas en contacto. El cúmulo de autoacusaciones que recogió el Santo Oficio de la Inquisición, es índice asombroso del conflicto interno que mestizos y mulatos padecieron. Las autoacusaciones expresan la perplejidad, la incertidumbre, la duda e irresolución del *ego* para decidirse por una u otra de las opuestas concepciones de la vida y del mundo que, a su juicio y parecer, se le ofrecieron. No era, ciertamente, de fácil resolución la disyuntiva.

Los indígenas fueron calificados como *naturales*, no sin

motivo. Su cultura los mantenía inmersos en la naturaleza. Para el indio, y también para el negro, hombre y naturaleza, acontecimientos humanos y eventos cósmicos, realidad y símbolo, constituían una indubitable coalescencia. No existía separación clara entre lo metafísico y lo físico, entre lo divino y lo humano, entre la vida y la muerte sino, por lo contrario, un *continuum* y una dependencia mutua y recíproca entre el hombre y el mundo fenomenal, ambos determinados por fuerzas anímicas que producían una causalidad de índole mágica y conceptos del tiempo, del espacio, de la vida y el mundo de genio místico. Los indígenas eran *naturales* porque formaban una indisoluble unidad con la naturaleza.⁴

Los españoles se calificaron a sí mismos como *gente de razón*. Herederos en gran parte de la cultura greco-romana, a la que habían vuelto ávidos los ojos en el Renacimiento, aceptaban la formulación que esa cultura había alcanzado de dos mundos nítidamente separables: el mundo de lo natural y el mundo de lo preternatural. El uno regido por la razón, el otro por la revelación. El cuerpo y el alma, el hombre y la divinidad, la vida y la muerte, eran sentidos como entidades distintas en el tiempo y en el espacio y regidas por causalidades contrarias. El hombre de Occidente había emergido de la naturaleza, orientaba sus pasos racionalmente y, no obstante los obstáculos que le imponía su religiosidad, se sentía *gente de razón*.

Entre la orientación *racionalista* de la cultura occidental y la orientación *naturalista* de las culturas indígena y negra, el hombre mezclado se veía compelido a mantener un equilibrio inestable. El padre español le tenía por *gente de razón* y lo constreñía a compenetrarse de la dicotomía razón-revelación que regulaba su mundo; la madre india, incurablemente mágica, lo atraía a su mundo natural regido por la unidad indivisible del hombre y el cosmos. Frente a tales apremios mestizos y mulatos, se *alocaban* en una insegura posición intermedia. Uno de los neófitos informantes del padre fray Diego Durán, para excusar el sincretismo de dioses

nativos y cristianos a que acudía el grupo indígena en el cual participaba hacia notar al evangelizador que los nuevos cristianos se sentían *nepantla*: estar en medio.⁵ En realidad, quienes más sintieron y sufrieron la posición *nepantla* fueron los hombres de mezcla.

Gracia y aprendizaje

La medicina indígena, la negra y la española, entran en contacto en el momento del descubrimiento y conquista del Anáhuac. Entre ellas hay muchos puntos de contacto; mas los conceptos que norman el arte médico europeo difieren en lo fundamental de aquellos que rigen el tratamiento de las enfermedades entre indígenas y negros. Estos últimos coinciden en el pensamiento básico, y si existe entre ellos diferencias de grado, son fáciles de superar psicológicamente.

El indígena y el negro, uno vencido y sujeto a vasallaje, el otro capturado como bestia e impuesto al trabajo como esclavo, sufren en igual forma la compulsión de los dominadores. El Santo Oficio de la Inquisición es creado para velar y defender la pureza de las normas de conducta caras al español, y este órgano de coerción se mantiene siempre alerta y vigilante para impedir que el pequeño grupo conquistador sea absorbido y dominado por las ideas de la gran masa vencida y de la población esclavizada.

La vigilancia abarca, nominalmente, sólo materias de religión, pero estando esta constelación tan íntimamente relacionada con los restantes aspectos de la cultura, el Santo Tribunal extiende su brazo poderoso por los más vastos campos. La *medicina-folk*, nacida de la revelación e impregnada del más profundo misticismo, es objeto de continua e incansable persecución.

Los indígenas, como neófitos, gozan de tolerancia aparente; se deja en manos del clero regular la tarea de castigar el apego a las costumbres y prácticas de los antepasados; mas los negros y los españoles nunca pueden apelar al expedien-

te de la recién conversión, ya que los últimos tienen siglos de vieja cristiandad, y los esclavos, simplemente, son esclavos.

Al sobrevenir el mestizaje, producto del contacto de los tres grandes troncos raciales que concurren en tierras de la Colonia, los híbridos caen bajo la jurisdicción del tribunal y son particularmente estos sujetos quienes dan lugar a un mayor número de procesos e informaciones. Los híbridos consiguen armonizar en su orgánica estructura los extraños genes de las tres distintas sangres, mas no logran sin pena salvar el conflicto imponderable de la mezcla de las tres culturas. En su interior subconsciente se libra a cada paso una lucha sorda, implacable y pungitiva, entre el padre occidental, fanático y severo, y la madre indígena o africana, emotiva y mágica. Mamando desde que nacen las maravillas de mundos primitivos, deben adaptarlas a las imperiosas demandas de un *super-ego* construido a golpes de terror, exteriorizado en un Santo Oficio tenebroso; materializado en azotes, tormentos y prisiones.

Los archivos del Santo Tribunal arrojan clara luz sobre este calvario del híbrido sin ventura; es él quien llena las páginas más dolorosas en que está escrito el proceso dinámico de la aculturación, maridaje de las culturas, en que unas veces es América la que predomina, otras Europa o África; pero nunca una de ellas surge total y definitivamente victoriosa. En su tragedia, acompaña, al híbrido, el negro refractario al abandono de sus viejos patrones culturales y, en ocasiones, el indio que vive en estrecha dependencia del amo conquistador. Con menos frecuencia, pero más comúnmente de lo que pudiera imaginarse, también el europeo conoce el latigazo lacerante del Santo Oficio cuando, olvidando las normas propias de su grupo, se deja ganar por el clima prodigioso que lo envuelve.

La fuente inquisitorial por sí sola basta y sobra para estudiar y conocer el proceso de aculturación, contacto y choque violento de las tres culturas, que permitió la existencia de una medicina mestiza; a dicha fuente acudiremos a cada

paso. Sin embargo, siempre que parezca oportuno, habremos de acotar las obras indígenas, españolas y negras, si con ello podemos esclarecer puntos dudosos o llenar lagunas inevitables en un fenómeno que tuvo lugar en el tiempo histórico.

Los españoles europeos y, en parte, los españoles americanos, tienen a su servicio la destreza de los médicos occidentales para atenderse en casos de enfermedad. Siendo el grupo dominante pequeño en cuanto a número, debemos suponer que los profesionales procedentes de la península son contados. Hernán Cortés, en una de sus cartas al emperador, le habla de la inutilidad de que pasen médicos a las Indias, ya que sus conocimientos en nada aventajan la ciencia nativa. Sin embargo de la opinión del conquistador, que sin duda representa la exteriorización de un consenso general, pronto llegan a la Nueva España médicos imbuidos con las infusas teorías de Galeno y Dioscórides. Algunos de ellos son nombrados protomédicos por el ayuntamiento de la ciudad de México, para que vigilen el ejercicio de la profesión y aun impongan penas a quienes, sin título reconocido, se dediquen al duro oficio de aliviar los males del prójimo.⁶

Las gravísimas epidemias de tifo exantemático, *matlazahuatl*, sarampión, *tepitonzahuatl*, y viruela, *cocoliztli*, que asuelan el Anáhuac durante el primer siglo de la dominación, cébanse particularmente en la muchedumbre indígena, desprovista de inmunidad para estas enfermedades traídas a América por los descubridores. La continua merma de la población obliga a las autoridades a tomar las medidas encaminadas al ataque de dichas plagas y una de ellas es la creación, en la Real y Pontificia Universidad, de la cátedra de *prima de medicina* que se abrió el 7 de enero de 1579.⁷ De la fecha anotada, hasta el término de la época colonial, bordan unos pocos médicos, que se dedican a ejercer sus actividades en las grandes ciudades y entre la población española, quedando abandonados a su propia suerte millares de indios, negros e híbridos.⁸

El nivel de vida de la masa de población, bien es cierto, no es lo suficientemente alto para poder pagar los honora-

rios que devengan los doctores de la Universidad; por otra parte, la cultura que participa tal masa aleja a sus portadores de la ilusoria seguridad que le otorgan profesionales, cuyos conceptos operantes se encuentran tan apartados de la antigua tradición precortesiana. Para las enfermedades comunes, esto es, para aquellas que no despiertan ansiedad en pacientes y familiares, el pueblo llama a la tienda del herbolario, quien prescribe las yerbas adecuadas; mas cuando de dolencias graves se trata o de males rebeldes al tratamiento vulgar, es menester acudir al curandero, sujeto que aparece en la sociedad colonial como brote espontáneo del medio, producto de una herencia de conocimientos que flota en el ambiente, mas nunca como la secuencia lógica de un aprendizaje sistematizado.

Tachado de supersticioso por el grupo dominante, el médico indígena no prevalece al amparo de las instituciones españolas. Fray Bernardino de Sahagún y, en lo general, los franciscos dirigentes del Imperial Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco, reúnen los restos del protomedicato azteca y tezcocano que salvan en la catástrofe de la Conquista; estos médicos suministran, por algún tiempo, valiosas enseñanzas e informes inapreciables, mas tal escuela es contraria a la política de explotación del grupo en el poder y no tarda en ser suprimida.⁸ Coincide esa supresión con el establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición, tribunal que se encarga de perseguir implacablemente a quienes acuden a las prácticas mágicas indígenas que, acosadas, buscan refugio bajo el disfraz del sincretismo o la reinterpretación para subsistir.

No hay, desde entonces, escuela de medicina indígena y el curandero, substituto del viejo *ticitl*, se forma de diversas maneras. Indio, mestizo, negro o mulato, absorbe sus conocimientos de las fuentes más variadas, y aunque en él predomina siempre la antigua sabiduría náhuatl, no por ello desprecia la aportación de la magia cristiana y el fabuloso acervo de la ciencia africana. Ciertamente muchos de ellos piensan que no han menester de aprendizaje para ejercer la

interesante profesión. El poder mágico es adquirido fácil y sencillamente por revelación; algunas veces desde el nacimiento el curandero viene dotado de la facultad inmarcesible de emanar salud. La gracia de curar le ha sido otorgada por la divinidad; los conocimientos de su oficio son ingénitos. Signos patentes manifiestan esa ciencia instintiva desde el claustro materno. En ocasiones, esos insólitos signos persisten hasta llegada la edad del juicio maduro.¹⁰

Los conocimientos médicos adquiridos por gracia, si bien no excepcionales, son privilegio de unos cuantos predestinados, con más frecuencia el curandero aprende su oficio con trabajo y pena, escuchando y observando las prácticas y habilidades de algún anciano hechicero y procurando, en todos los casos, recibir las enseñanzas en extraños lugares inaccesibles a la curiosidad de los no iniciados. Entre los hombres y las mujeres altamente influidos por la brujería del medievo occidental, los conocimientos adquiridos necesitan ser refrendados por pacto expreso con el Señor de las Tinieblas, Pata de Cabra: ser poderoso que gusta, para sus apariciones, la penumbra de las cuevas en las montañas solitarias.¹¹

El hecho de que el mismo curandero sea el primero en sostener que sus conocimientos diagnósticos y terapéuticos proceden de causas insólitas o, cuando menos, sancionadas por acontecimientos de naturaleza mística, está indicando la existencia de un clima cultural favorable a la aparición de tal sujeto y a la creencia en la posibilidad de que, procesos puramente emotivos, son capaces de traducirse en manifestaciones objetivas.

Es indudable que la herencia de una tradición mística, arraigada profundamente en el subconsciente, permite que se ponga fe y crédito en el poder mágico que pretenden poseer los médicos hechiceros. La cultura indígena, la negra, y en parte la occidental dominadora, aceptan tales fenómenos como factibles, de donde la posibilidad de existencia y supervivencia del curandero al lado del médico español, cuyos conocimientos no derivan de la revelación ni de un

aprendizaje insólito, sino del estudio y la observación racional, más o menos bien dirigidos.

Parece innegable también que, aunado al determinante cultural, ejerce poderosa influencia en el nacimiento, desarrollo y persistencia del curandero, la coincidencia de una personalidad apartada de lo normal. El curandero es médico y hechicero, cura y daña; la ambivalencia de su conducta lo presenta a cada paso como un individuo francamente antisocial, es causa y motivo de actos considerados como delictuosos, pero al mismo tiempo es el sostén en que se apoya la seguridad psicológica del sector de la sociedad en que actúa. Con asombrosa constancia entra en conflicto con las normas de conducta establecidas por el grupo dominante, aceptadas de grado o fuerza por la gran masa de la población, pero al mismo tiempo resuelve las tensiones más graves y da fácil cauce a peligrosas frustraciones que, de otro modo, ponen en predicamento la paz social.

La personalidad del curandero, sin embargo, no es francamente anormal; situado en ese terreno de nadie que se encuentra entre lo patológico y lo no patológico, presenta características que, aunque fuera de lo común, le permiten vivir y actuar en sociedad. La observación de sus extrañas prácticas nos lo muestra como un individuo de extrema sensibilidad, de fácil imaginación, de prodigiosa fantasía, capaz de convertir afecciones en síntomas somáticos; preso de temores inmotivados, pensamientos anankásticos y compulsiones. Pronto a los sueños; vivo en la respuesta a los más ligeros estímulos, pero, a menudo, con un falso control de sus reacciones de emergencia que lo conducen a la ansiedad, la irritabilidad, la agresividad, la fatiga, el desaliento, la desesperación y el sentido de culpa frente a situaciones que no provocan su ocurrencia. Da firme crédito a sus ilusiones y alucinaciones y las transporta al mundo de la realidad objetiva como verdades dignas de toda fe. No es, en forma alguna, el "embustero supersticioso" que afirma el Santo Oficio; todo lo contrario, es un perfecto convencido de sus facultades extraordinarias.

Conforme a ello usa el poder de que se dice investido y desdeña el ejercicio de la medicina empírica, apoyada en la observación objetiva. Conoce las distintas enfermedades y accidentes habituales en cada comarca, y, cuando quiere, aplica el tratamiento medicamentoso racional para tales males; pero éste es un arte que no ejerce sobre él la menor atracción y en busca del cual tampoco es llamado por su particular clientela.¹²

Las enfermedades vulgares, las dolencias de antiguo conocidas y fácilmente atacables, no son competencia del curandero; sino los males insólitos, los que despiertan temor, los derivados de la intrusión de cuerpos extraños de naturaleza mística, de la pérdida del alma, del castigo de los dioses, del maleficio enemigo. Puede afirmarse que al curandero compete sólo la esfera psíquica de las enfermedades, y que sus métodos curativos se apoyan en la psicoterapia. Aun en los casos en que aparece tratando un tabardillo o una fractura del húmero, desdeña el tratamiento físico farmacológico e instituye, primordialmente, un tratamiento sugestivo.

El notable adelanto que en éste y en el pasado siglo alcanza la medicina occidental, con sus medios de diagnosis y terapia admirables, provoca un natural impulso a menospreciar el factor puramente emotivo que se toma como secundario; ello lleva, con frecuencia, a la infravaloración de lo psicosomático y a la negación de la utilidad manifiesta del curandero o médico hechicero en la *cultura-folk*. Acostumbrados a conceder valor tan sólo a la experiencia racional y a la aplicación física de los conocimientos, se niega validez a la experiencia emocional y a la aplicación mística de esa experiencia. El curandero colonial tiene una manera de ver las cosas totalmente distinta; para él, lo místico emotivo es lo primordial; lo físico racional, meramente accesorio.

Versatilidad y contumacia

A pesar de ello, y conociendo como conoce el conflicto en que lo ponen sus conceptos operantes con las normas establecidas por el grupo en el poder, desarrolla la suficiente ductilidad para presentar, en un caso dado, explicaciones distintas —una racional, otra mística— de un mismo fenómeno. Ejemplos que ilustran la forma, asaz ingeniosa, cómo el curandero salva el tremendo conflicto van a ser expuestos a continuación. El primero se refiere a un caso que cae de lleno en el terreno de la patología médica, el segundo corresponde a la quirúrgica; en ambos, el tratamiento obtuvo un feliz resultado.

El caso de Pascual Luis

Pascual Luis, indio mixteco vecino de Huajuapa, es acusado y preso en el Santo Oficio por curandero supersticioso. Una de sus clientes, la mestiza María de Acevedo, al ser interrogada bajo juramento, dice:

“que estando parida de tiempo de quince días se hallaba muy enferma de un ardor de la barriga y por cuyo motivo llamó a Pascual Luis para que la viera por haberle dicho Sebastiana Méndez, mujer de Francisco Ventura, vecinos del pueblo de Tlaxiaco en la Mixteca Alta, quien se hallaba en la ocasión con la que declara que venía en busca de dicho Pascual por haberle dicho Agustín González, español, lo viera a ver que pudiera ser que con un género de bebida que daba sanaría como le acaeció a la mujer del dicho Agustín González y habiendo llegado al rancho donde vivía la declarante entró a verla y le preguntó dicho indio: ¿qué tiene usted Señora? ¿de qué padece? a que respondió la que declara que estaba muriendo de dolores de barriga que le habían dicho en Chila era mal aire y que él le daría una bebida; el dicho indio dijo que si acaso era hechizo o mal aire lo expelería con dicha bebida a que le dijo la que declara que de qué se componía la bebida que decía, a que respon-

dió que de una habilla de la costa con la flor del yolosúchil; y habiéndola bebido empezó a expeler por la vía ordinaria el maleficio, entre lo cual echó unas lajas muy chicas de un palo que llaman otate y unas piedrecillas que en hormiguero hay y al mismo tiempo se le hinchó mucho la cara y no pudiendo sufrir los dolores que padecía envió a llamar a dicho Pascual que se había ido a ver su milpa y habiendo venido y comunicado con él lo que padecía de la cara dicho indio se llegó a la que declara y cogiéndole la cabeza le chupó en una quijada y le sacó por dicha quijada otros palos y piedras como los expresados más pequeños quedando solamente señalado por la parte que salieron sin rotura ninguna, que viendo ésto la que declara se desmayó. Y para hacer estos medicamentos dicho indio primero encendía tres velas, la una a la Santísima Trinidad, la otra a Nuestra Señora de Guadalupe y la tercera a Jesús Nazareno, a quienes pedía llorando lo sacasen con bien de aquella cura."¹³

El tratamiento instituido por Pascual Luis presenta dos ángulos distintos: el uno, la acción psicoterápica que implica la supuesta extracción de un objeto material —otate, pedrezuelas— destinado a resolver la inquietante ansiedad de la enferma. El otro, más real si se quiere, la acción farmacodinámica de las yerbas empleadas; a saber: la habilla de costa y el *yolloxochitl*.

La primera no parece difícil de identificar. Ximénez, en sus Cuatro Libros de la Naturaleza, habla del árbol de habas purgativas que llaman *quauhtlatlatzin*, árbol crepitante, cuyo nombre deriva de la ruidosa dehiscencia del ovario que, al estallar estrepitosamente, dispersa los frutos que contiene.¹⁴ Urbina identifica dos especies de *quauhtlatlatzin*, la *Hura crepitans*, Linn y el *Croton morifolius*, Mull.¹⁵

Del *yolloxochitl* Sahagún dice: "son estas flores olorosas y hermosas, y su hechura es como corazón... es muy medicinal y la beben también con cacao, que le da muy buen sabor."¹⁶ El *yolloxochitl*, *Talauma mexicana*, Don., ha sido llevado por José Ramírez al laboratorio; en él ha podido

aislar glucósidos y alcaloides que muestran una acción del tipo de la digital.¹⁹ El *yolloxochitl*, flor del corazón, no deriva su nombre solamente de la hechura de la flor, sino también de sus propiedades como excitante cardíaco.

Para Pascual Luis la dicotomía que hemos trazado, psico y farmacoterapia, no es factible. Para él la extracción del cuerpo extraño y la acción farmacodinámica de los medicamentos, responden a un mismo modo de pensar. En ambos es la acción mística la que actúa. La habilla de la costa y la flor del *yolloxochitl* son administrados para curar el mal aire, para expeler el maleficio, esto es, para extraer del organismo un ente maligno, causa de la enfermedad; de ahí el uso del *quauhtlatlatzin*, cuyas propiedades mágicas derivan de la facultad de sus ovarios de expeler los frutos ruidosamente. Suministrada al enfermo, en virtud de tal poder, le hace expeler por la vía ordinaria, también ruidosamente, el mal aire materializado en pedazos de otates y pedrezuelas. La succión y consecuente extracción de restos del maleficio es un medio coadyuvante en que, sin la acción de la droga milagrosa, Pascual Luis vuelve a sacar los mismos materiales deletéreos. Sin embargo, al emplear este último método la enferma, según propia confesión, se desmaya. Igual cosa hubiera acontecido si, al usar el tratamiento a base de habillas de la costa, no hubiese administrado conjuntamente el *yolloxochitl*, medicamento místico que, según el Códice Badiano, está destinado contra "abderéticam mentem", es decir, contra el desmayo del ánimo.

Pero Pascual Luis se cuida muy bien de declarar ante los señores inquisidores su convicción en las propiedades místicas de las yerbas; por el contrario, niega el uso de la succión en el tratamiento de la enferma y explica haber dado las habas y el *yolloxochitl* porque así lo aprendió de un compadre suyo, vecino de la Tierra Caliente, quien le aseguró son adecuadas para expeler los malos humores; que en ello no hay nada de supersticioso y que en sus curaciones implora la ayuda de Cristo y su Santa Madre, sin cuya intervención no es posible lograr el éxito debido.

El caso de Pedro Joseph

Pedro Joseph, un negro vecino de la Antigua Veracruz, comparece ante el Santo Oficio para responder a ciertas acusaciones de hechicería. El denunciante afirma:

"a uno de la Antigua curó de una picada de moscón en un pulmón y no pudiendo curarlo un médico llamaron a dicho negro y luego que lo pulsó les dijo delante de todos los del pueblo estas palabras: Matías, tu amigo el indio de Cempoala, se volvió moscón y te picó porque fuiste por una vaca y no le diste carne. Yo te curaré. Echóle una ventosa y después sajó con lanceta, volvió a poner la ventosa y entre la sangre sacó un hueso largo de vaca del pecho y otro de la espalda, quemólos, y no pudieron los presentes tolerar el hedor."¹⁸

Pedro Joseph, al verificar la curación antecedente, actúa en perfecta concordancia con el clima místico en que se desenvuelve y que deriva las causas de enfermedad de un maleficio; debido, en el presente caso, a la proyección, dentro del organismo del enfermo, de los deseos hostiles de un indio de Cempoala disgustado por habérsele negado una ración de carne. El vector del maleficio es el propio indio transformado en moscón, forma particular de nagualismo en que el hechicero se transmuta en el pernicioso insecto. Aunque para el hombre racionalmente orientado, el indio y el moscón son cosas distintas e imposibles de confundir, para el curandero negro, para el indio hechicero y el enfermo y los circunstancias, son un mismo y solo individuo. De acuerdo con la causalidad mística, los caracteres físicos se consideran secundarios y sólo se toman en cuenta las experiencias derivadas de la emoción.¹⁹

La cultura propia de los participantes en la curación que realiza Pedro Joseph determina, como hecho incontrovertible, que el moscón y el indio de Cempoala constituyen una misma persona y esta identificación es generalmente aceptada y tenuta como real, muy a pesar de la contradicción material que implica. La creencia se encuentra tan profunda-

mente arraigada en el subconsciente, que no da lugar a la crítica racional. Desde la época precortesiana tiénese por hecho demostrado que un nagual puede transformarse en fiera, por lo común un *ocelotl* y dañar a quien malquiere.²⁰ La circunstancia de que en el presente caso el hechicero tome la forma de un moscón, implica una variante tan sólo dentro de la gama de posibilidades de mutación, pero en modo alguno afecta el concepto operante que da configuración peculiar al nagualismo. Aún más, en las culturas negroafricanas esta mutación también es aceptada y la hiena parece ser el disfraz animal preferido.²¹

La extracción, junto con la sangre, de un hueso de vaca es, en último análisis, el feliz resultado de una operación mística que va dirigida a la expulsión del ente ilusorio y maligno que el indio-moscón introdujo en el organismo del enfermo. El hueso de vaca representa la forma material en que se manifiesta la causa de la enfermedad: los deseos hostiles del hechicero. Que se trata de un ente maléfico, nos lo está indicando el hedor insoportable que desprende el hueso al ser incinerado.

Pasemos, ahora, a conocer la explicación natural del fenómeno dada por el curandero negro al defenderse, ante el Santo Tribunal, de la acusación en su contra. Pedro Joseph, declara: "Al cargo de haber curado al picado de mosca responde que es verdad que le echó una ventosa para que llamara la ponzoña y llamada le abrió con lanceta y con la ventosa le sacó en la sangre la ponzoña y para quitarle la dicha ventosa, con unos huesos de vaca que halló allí tirados limpió la sangre y que como salía pegada en el hueso lo echó a la lumbre a quemar, porque ningún perro comiese la sangre de cristiano; que el mal olfato y pestilencia sería o del hueso o de la ponzoña; que jura no haber sacado ningunos huesos como se le acumula, que será por no pagarle la curación."²²

Con lógica irrefragable el curandero negro demuestra ante sus jueces que la curación que logra se basa en leyes naturales, aceptadas y puestas en práctica por los médicos pro-

cedentes de la cultura occidental. La aplicación de la ventosa, previa a la incisión de la piel, tiende a provocar una congestión del sitio donde se localiza el proceso infeccioso; la apertura del absceso tiene por fin expulsar la materia purulenta acumulada, misma que es agotada, no por expresión, que en el caso hubiera roto las defensas orgánicas en derredor del absceso, sino por la aplicación de otra ventosa. El aseo de la herida lo verifica con huesos de vaca, a modo de torundas de algodón, de las que carece, y, al destruir el material séptico trata, simplemente, de evitar que un animal cualquiera lo coma por ser desechos humanos.

La contradicción entre explicaciones tan distintas del mismo fenómeno no puede ser más aparente. Ella muestra la versatilidad del curandero y su notable ingenio para resolver el conflicto en que lo sitúan las representaciones de dos culturas diferentes y contrapuestas. Cuando actúa ante los hombres que participan en alto grado de las formas características a las culturas primitivas, indígena y negra, acude a la explicación emotiva del fenómeno; cuando se presenta ante los hombres que velan y defienden las normas de la cultura occidental la explicación del mismo hecho es totalmente racional, en absoluta concordancia con las leyes de la causalidad física.

No siempre da el resultado apetecido esta versatilidad y, en ocasiones, el sólo sincretismo y mención de los santos de la hagiografía católica no basta para que el curandero escape a la acción tenaz del Santo Oficio.²³

El caso de María la Tintorera

A veces el curandero no busca la explicación racional de sus prácticas, antes se aferra en sus conceptos operantes sosteniendo ante sus jueces la veracidad de sus poderes místicos, sin tomar en consideración las pruebas con que se pretende confundirlo para obtener, junto con la abjuración de sus diabólicos errores, la promesa del arrepentimiento. Pre-

fiere el condigno castigo antes de admitir una sombra de falsedad en lo que tiene por cierto y verdadero.

Caso demostrativo de tenacidad y firme convicción en lo tradicionalmente aprendido y, aún más, de un extremo conservatismo e impermeabilidad a la admisión de verdades que no sean las propias, es el de María la Tintorera, una curandera de la ciudad de México dada a las prácticas de la atracción amorosa. Al ser cateada su persona se le "halló un papel con pequeña cantidad de polvos, que parecen de alguna yerba: un frijol colorado, taladrado por medio y pendiente de un pequeño lazo de seda encarnada; una sarta de seda, asimismo encarnada con cuatro cuentas redondas de hueso, dos azules de vidrio, prolongadas en figura elíptica y una pieza de azabache en figura de mano, de los que llaman comúnmente higas; una mano, que por su figura, tamaño y algunos pelos que conserva, parece ser de gato, los que con sus uñas aprietan un coral ensartado en seda encarnada y ésta con algunas vueltas sirve como aderezo a la mano; dos pajaritos sin pies ni cabeza los que aunque muy secos y desfigurados por lo pequeño de su tamaño y colorido de sus plumas parecen ser o gorriones muy pequeños o florisugos, llamados vulgarmente chupamirtos; de éstos el uno está aderezado con motas de la misma seda, y con cuatro perlas falsas y dos cuentas azules de vidrio y otro frijol colorado como el primero; y todo esto guardado en una pequeña bujeta o bolsita de terciopelo verde que por lo ajado y grasoso induce que la traía consigo la citada María la Tintorera."

Interrogada sobre la significación de tan variados objetos, María confiesa paladinamente el contenido mágico de que se hallan imbuidos: "que la mano de gato se llama puyomate y que el apretar entre sus uñas aquel coral es en correspondencia diabólicamente misteriosa de que así aseguran las mujeres a los hombres en los tratos y comunicaciones torpes." Llegando finalmente a incurrir en la contradicción objetiva sin que sean posibles razones para convencerla de su craso yerro: "en cuya bolsa dice que se guardan una pe-

queña víbora entera, con más el brazo de otra víbora, y reconvenida sobre que las víboras no tienen brazos, insiste en que es brazo de víbora, y de ahí no sale."²⁴

El curandero no dúctil, insensible a la identidad y a la contradicción objetiva, al caer en las garras de la Inquisición jamás escapa a sus severos castigos; pero es su fe y su tenaz convicción en el poder mágico de sus instrumentos lo que da valor a éstos y los sublima ante los ojos de la clientela.

Facedor de enfermedades

Cuando una sociedad asigna a uno de sus miembros un rol específico en su cultura, lo dota de todos los instrumentos necesarios para el adecuado desempeño del papel que pone bajo su encomienda. La sociedad mestiza en formación adscribió al curandero una función de importancia suma para la conservación y perdurabilidad de su cultura, a saber: el mantenimiento de la seguridad psicológica del grupo, en lo que a la enfermedad concierne. Esa seguridad se cimenta en un inestable equilibrio entre la salud y la muerte; fenómenos ambos determinados por fuerzas anímicas que se hallan fuera del control del individuo corriente y que por ello levantan enormes barreras de ansiedad.

Hemos visto cómo la sociedad mestiza colonial estableció la creencia en los poderes sobrenaturales del curandero, en su versatilidad y contumacia; pero hizo más: lo proveyó de la omnipotencia y la omnisciencia, indispensables para la equilibrada manipulación de las fuerzas contrarias que producen la salud o la muerte. El curandero, en consecuencia, no sólo dispensa salud sino que, además, tiene la capacidad de provocar la enfermedad y la muerte. Conocedor profundo de las causas místicas de los padecimientos y de las acciones que los contrarían cura o maleficia.

Para alcanzar la seguridad del grupo propio, sus componentes ponen el débil hilo de la existencia en las manos omnipotentes del curandero. Delegan en él la función trascen-

dente de preservar la existencia del grupo y su cultura; no la simple función de conservar la mera existencia individual. Ello ayuda a comprender la ambivalencia de uso de los poderes místicos. El cumplimiento del papel que la sociedad asigna al curandero le obliga al empleo de sus conocimientos médicos, tanto para el bienestar de sus coterráneos cuanto para su daño, y al uso contradictorio en el tiempo y en el espacio. La ansiedad derivada de la enfermedad, como toda emoción, por su propia naturaleza dinámica depende, para su resolución, del equilibrio justo entre la salud y la muerte; esto es, de la ambivalencia de uso de las fuerzas contrarias; del bien y el mal.

Puede afirmarse que esta característica del curandero colonial la disfruta en gran medida el hombre de la medicina actual. Con base en sus conocimientos científicos, éste también cura o daña; pero existe una diferencia de gran monta: en tanto la sociedad en que actúa el médico moderno sólo sanciona el uso de la medicina para restaurar la salud, la sociedad en que actúa el curandero permite la ambivalencia de uso. Muchos de los conceptos operantes de la causalidad mística, particularmente los comprendidos bajo la designación de hechicería, compelen al curandero a transferir la enfermedad de la persona víctima a la persona supuestamente culpable de la aparición del mal.

Pero aun fuera de tal contingencia, el curandero utiliza sus poderes sobrenaturales para producir daño. Merodeador privilegiado del mundo de los espíritus, no es como el médico occidental, un sapiente curador de dolencias; es, además y por sobre todo, un temible facedor de enfermedades. Dotado por su cultura de rasgos tan singulares, el curandero provoca enfermedades y accidentes a voluntad²⁵ o a petición de alguno de sus clientes,²⁶ los localiza en una parte determinada del cuerpo humano²⁷ y, en los casos extremos, los lleva hasta procurar la muerte.

El caso de Catalina de la Llosa

Ejemplo evidente del ejercicio de los poderes para producir enfermedad, lo suministra la denuncia que, contra el curandero negro Vicente de los Santos hace la mulata Catalina de la Llosa:

"En el Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de México en ocho días del mes de junio de mil setecientos y once años, estando en audiencia de la mañana el Señor Inquisidor Doctor don Francisco Antonio de Palacios y del Hoyo: mandó entrar a ella a una mujer que viene de su voluntad, de la cual siendo presente se le recibió juramento que lo hizo por Dios nuestro Señor y a una señal de la Cruz en toda y debida forma, socargo del cual prometió de decir verdad de lo que supiese y le fuese preguntado y de guardar secreto de todo lo que aquí dijese y pasase y dijo llamarse:

"Catalina de la Llosa, mulata vecina de Atlixco, soltera, de oficio sirvienta, que hoy vive sirviendo en esta ciudad de México, en casa de María de Campos, en la calle de Zuleta y que dicha señora es de Atlixco de estado doncella y que es de edad de veinte y cinco años poco más o menos y que ha pedido esta audiencia para decir y denunciar contra un tío suyo llamado Vicente de los Santos, negro vecino de San Lorenzo de los Negros, mesonero en él, casado con una tía de la declarante llamada Josefa de la Llosa, que dicen ser ya difunta y dice que ha como cinco años que habiendo tenido amistad ilícita con dicho Vicente de los Santos, habiéndose apartado de ella, se halló muy mala de sus partes habiendo ocurrido en casa de una mulata que no sabe cómo se llama y comunicándole su achaque, la dijo que se volviese en casa de su tío que él la sanaría y habiendo vuelto a la ilícita amistad arrojó por sus partes unas espinillas y gusanos; por lo cual conoció que el dicho su tío la tenía hechizada y habiéndoselo comunicado a su tía Josefa de la Llosa, mujer del dicho Vicente, le dijo que callase porque no lo supiese nadie, diciéndole que ella también pasaba mucho con él, por lo cual se salió de su casa, en la cual le aconse-

jaba su tío se quitara el escapulario de Nuestra Señora del Carmen y habiendo estado enferma en ella siempre que el dicho su tío la tocaba con sus manos, la torcía la cabeza y pie, volviéndola a sanar cuando quería, de calidad que habiéndole dado a comer un pedazo de elote que devidió en tres partes, se halló muy fatigada y para morir se hasta que habiéndola cogido dicha su tía, viéndola tan maltratada, riñó al dicho su marido porqué la ponía así, el cual respondió que callase y que enviasen a buscar medio de aceite lo cual bebió y que volvería; lo cual pasó en presencia de una mujer que no sabe cómo se llama, si solo que era mujer de Pascual de la Rosa, negro y vecino del dicho pueblo, en el cual era voz común que la tenía hechizada, por lo cual se salió de dicho pueblo y lo dejó; habiendo padecido después acá varios accidentes de calidad que unos dicen que está endemoniada y otros hechizada, por lo cual habiéndose confesado, la mandó su padre confesor viniese a denunciar, como lo hace, de dicho su tío, como lleva hecho para descargo de su conciencia, sin que se le ofrezca decir otra cosa más de lo que lleva dicho y que cuando salió del dicho su tío la amenazó diciéndola que se había de acordar de él en toda su vida. Por todo lo cual se persuade ser hombre de mala vida y que hace cosas en contra de nuestra Santa Fe Católica, mayormente porque oía decir en su casa y a sus parientes que callase y no dijere nada y al dicho su tío le oyó decir que porque ella le había de acusar se había de ver perdido.

"Y que todo lo que lleva dicho es la verdad socargo del juramento que lleva hecho en que afirmó y ratificó y por no saber firmar lo firmó dicho Señor Inquisidor. Dr. Francisco Antonio de Palacio y del Hoyo. Pasó ante mí. Don Jacinto Carrillo y Vierna. Escribano."²⁸

Considerado desde el punto de vista de la cultura moderna y, en lo particular, desde el marco de la medicina científica el caso de Catalina de la Llosa cae francamente en los apartados de la psiquiatría. En el relato de la denunciante es fácil entrever un conflicto emocional de profundas raigam-

bres que se manifiesta en síntomas psiconeuróticos tan patentes como las crisis convulsivas funcionales, el estado de ansiedad, la tensión permanente, el miedo, la atracción-repulsión del amado y el estrenuo sentido de culpa. Aun se pueden descubrir los mecanismos mentales —represión, racionalización, proyección e introyección— que los produjeron y, yendo adelante, proveer el diagnóstico tentativo de la dolencia: una psiconeurosis funcional del tipo de la histeria de conversión originada por impulsos irreconciliables que exigen modos de conducta opuestos. De haber existido el psicoanálisis en tiempos de Catalina de la Llosa, no cabe duda que le hubiera sido de gran provecho; pero la cultura criolla colonial sólo podía ofrecerle la catarsis del exorcismo y era realmente dudoso que la confesante fuese católica sapiente, para obtener utilidad del concepto operante que subyace en tan impresionante práctica.

El caso de Catalina de la Llosa, sin embargo, no se reduce a una simple y superficial interpretación psicopatológica; es un caso de innegable transcendencia cultural. Además de mostrar hasta la evidencia los poderes místicos del curandero como facedor de enfermedad, ilustra el conflicto emocional del sujeto marginal —situado en la tierra de nadie de dos culturas— que no sabe decidirse por cualquiera de las alternativas que ofrece el proceso de aculturación para resolver la ansiedad, a saber: la aceptación total de las formas de vida de una de las culturas, el consecuente repudio de los patrones de conducta de la otra o el sincretismo o conjugación de ambas.

Catalina de la Llosa, emocionalmente inestable, carecía de la versatilidad o de la contumacia de los curanderos de su grupo propio. Originaria del pueblo de Atlixco, donde la población negra de las plantaciones se veía superada por la población indígena, al trasladarse a San Lorenzo Cerralvo —cien años antes fundado por cimarrones hostiles al régimen colonial— chocó con los postulados de la cultura mulata de tinte más africano que la de su lugar de origen. Pasó, después, a convertirse en un miembro de la cultura criolla

citadina, en el bajo *status* que le abría la servidumbre y tampoco en ella pudo encontrar los satisfactores que buscaba. Mientras en la cultura de San Lorenzo se decía enhechizada, en la cultura de la ciudad de México se suponía endemoniada.

Al establecerse en Cerralvo, Catalina de la Llosa se rebeló contra los patrones de conducta del grupo propio: las crisis de posesión mística de que fue presa —“la torcía la cabeza y pie”— inducidas por el curandero negro —“siempre que el dicho su tío la tocaba con sus manos”— eran prenuncio de su selección como recipiente de un dios-ancestro u *orisha*, para descender sobre su cabeza. De haber aceptado la distinción del dios-ancestro y la voluntad de tomarla como precioso instrumento de comunicación con el mundo de los vivos, hubiera llegado a convertirse —previo el aprendizaje a que se halla sujeto todo iniciado para domesticar al dios bozal— en parte de la familia y auxiliar valioso del curandero. Prefirió, en cambio, resistir al llamado del dios y, como lógico resultado, experimentó las funestas consecuencias de una decisión que la condujo al borde de la locura. No importa que Catalina de la Llosa atribuyera la producción de su estado de enfermedad al tío curandero ya que, según los conceptos operantes en la cultura negra, el hombre de la medicina no venía a ser sino el canal de que se valía el dios desdeñado para manifestar su enojo.

La importancia que tiene el conocimiento del trasfondo cultural en que actúa el curandero, podrá aquilatarse mejor cuando consideremos los complejos que le validan.

5. NAGUALISMO Y COMPLEJOS AFINES

Economía del agua

Los huastecas fueron famosos, en la antigüedad, por su cabal conocimiento de la ciencia de la hechicería; poseían todos los secretos necesarios para hacer descender la lluvia sobre el yermo sediento; sabían cómo dañar a un enemigo con artes sutiles y disfrutaban de la sabiduría y entendimiento para curar las enfermedades. Uno de sus dioses, *Naualpilli*—de *naua*, sabiduría, ciencia, magia; y *pilli*, jefe, principal, grande: Mago en Jefe, Principal Hechicero o Gran *Nagual*—gozaba de enorme prestigio entre los pueblos del *Cemanahuac*.

Las gentes del Altiplano, sujetas a las contingencias del agua oportuna para sus cosechas básicas, tenían en alta estima la posesión de ese conocimiento esotérico capaz de desatar el aguacero bienhechor en tiempo y lugar deseados. Por eso, cuando los guerreros de la confederación azteca cayeron sobre los huastecas y desbarataron su poderío tomaron, como el más caro trofeo de su victoria, a ese dios mago y hechicero, llamado *Naualpilli*, y lo condujeron a la sagrada Tenochtitlán para que, en la meseta, ejerciera sus prodigiosas actividades. Gran *Nagual* fue sincretizado con la deidad nacional de las aguas, *Tlaloc*: el viejo dios jaguar de las culturas madres. Incrementóse, así, la eficacia de la divinidad senecta.

Al pasar a formar parte del panteón azteca, *Naualpilli* no perdió sus atributos materiales. Sahagún nos dice que “estaba vestido como un *cuexteca*, con cabello enmarañado, que cae hacia abajo, desgreñado, partido en medio, con un escudo de oro en la frente y con un zarcillo de oro y un báculo de pluma.”¹¹ Tampoco perdió sus atributos sobrehumanos.

En uno de los Cantares de los Dioses, que el fraile de la orden tercera recogió y Seler tradujo, el sacerdote invoca a Gran *Nagual* y le pide "ejerza la hechicería sobre la lluvia."²

El sacerdote de Gran *Nagual* es llamado en el cantar *oce-loquacuilli*, sacerdote jaguar; mas, conforme a la idea que identifica místicamente al sacerdote con la deidad a la que está dedicado, también es llamado *nahualli*, esto es, sabio, hechicero o *nagual*. Las características extraordinarias de este sabio sacerdote las soslaya Sahagún en el libro X de su obra monumental;³ pero la conducta ambivalente del *nagual*, maléfica y bondadosa, se enfatiza en la relación que los informantes del francisco dieron en su propia lengua.⁴

La lluvia fecundante, el granizo y la helada destructora, con sus pavorosas consecuencias de hambre y enfermedad, parecen los motivos fundamentales de la actividad del *nagual*, sacerdote que pasa la vida en la clausura del templo, en ayuno y abstinencia sexual permanentes. A cambio de tales renunciaciones el poder y la ciencia que adquiere se juzgan inconmensurables. Como *tlaciuhqui* hace desencadenar la lluvia, como *teciutlazqui* desvía de los sembradíos granizo y heladas; pero también, como *tlacatecolotl*, es peligrosamente maléfico: se transforma en búho o mochuelo y en otras animalías fieras y, en tan insólita forma, provoca males y enfermedades sin cuento.

Este poder de metamorfosearse en bestia, apenas una de las características prodigiosas de la personalidad del sacerdote *nagual* fue, sin duda, la que realizó un impacto más profundo y duradero en la conciencia popular y propició, con ello, su actual persistencia a pesar de los cuatro siglos de evangelización cristiana e influencia occidental. El *nagual*, a partir de la Conquista, perdió sus antiguos atributos socialmente productivos; en cambio, conservó las particularidades malignas que le había asignado el temor sublime de un pueblo ansioso por las contingencias de una agricultura de temporal.

A semejanza del dios *Naualpilli*, el *nagual* viste la propia

indumentaria de la deidad y anda, como el dios, con el cabello enmarañado y greñado, usa escudo y zarcillos de oro y sandalias rojas color de sangre. Al sobrevenir la evangelización pierde el oro y las joyas preciosas; mas al refugiarse en el campo de la lucha subterránea contra el dominador, persevera en el desaliño del cabello y en la fiereza de la figura del viejo, flaco y descarnado por el ayuno; incorruptible por la abstinencia sexual.

Las virtudes portentosas del *nagual* son de naturaleza divina y adquiridas ingénitamente. Aquellos que nacen en el signo *ce quiahuitl*, lluvia, “serían nigrománticos o embaidores o hechiceros, y se transfiguraban en animales”, según el calendario aruspicial.⁶ El poder de metamorfosis caracteriza a los dioses nativos. Las mitologías mesoamericanas están llenas de episodios fabulosos en que las deidades toman la forma o disfraz de diversos animales. La voz *naua*, en realidad, no solamente significa sabiduría sino también engaño, disimulo, prestigio; como bien lo hace notar el padre Garibay.⁶

En la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas se cuenta la lucha mítica que *Quetzalcoatl* sostuvo con *Tezcatlipoca*; dióle, el primero al segundo, “con un bastón y lo derribó en el agua, y allí se hizo tigre.” En la Leyenda de los Soles, el mencionado dios *Quetzalcoatl* sostiene con su propio *nagual* un diálogo asombroso.⁶ En el *Popol Vuh*, el libro del concejo quiché, las tribus enemigas pretenden vencer por el método conocido de la seducción de los dioses rivales. Éstos se manifestaban en forma de mancebos a la orilla de un río al cual mandaban a hermosas doncellas con fines aviesos. El narrador dice: “Ahora bien, lo que querían las tribus era que las doncellas fueran violadas por los *naguales* de *Tohil*.” En verdad, cada dios tenía su *nagual* y la manifestación de su ser era, por lo común, un animal: jaguar, búho, águila, lagarto o monstruo.

Al ser conquistado México, los antiguos dioses y sus *naguales* perecieron, no así la creencia en la metamorfosis que continuó siendo sostenida por el sacerdote *nagual* como me-

dio de salvar el acervo de la cultura aborigen. *Motecuhzoma*, el jefe principal y gran sacerdote azteca, negó a Cortés sus dotes sobrenaturales.¹⁰ Los restantes sacerdotes también negaron sus prodigiosas facultades, empero, durante todo el siglo los cronistas se refieren una y otra vez a este poder de transfiguración de los sacerdotes *naguales*.¹¹

La subsistencia de estos *naguales*, rara vez confesos, fue, sin embargo, un hecho innegable durante toda la Colonia y desde la Independencia hasta la fecha. Robelo, al informar sobre la situación que prevalecía a principios de este siglo, muestra la persistencia e invariabilidad del concepto, dice: "en la inteligencia vulgar de las gentes de nuestros campos el *nagual* es un indio viejo, desaliñado, feo, de ojos redondos y colorados, que sabe transformarse en perro lanudo y sucio, para correr los campos haciendo daños y maleficios."¹²

El perro lanudo, inexistente en la época precortesiana fue, es cierto, una innovación cultural; mas su data no es reciente. La Serna, en el siglo XVII, ya nos habla de un curandero quien, para realizar sus extraños tratamientos, se transformaba en perro.¹³ Y en perro también se transformaba una india o mestiza hija del gobernador de Tlatelolco, según denuncia que ante la Inquisición de Querétaro, hizo su dueña doña Ana de Rosas, por 1621.¹⁴

La transfiguración del *nagual* en bestia tiene casi siempre como objeto provocar daño. La única satisfacción del pernicioso hechicero es su capacidad de trasladarse a un lugar mítico, el antiguo *Tlalocan*, donde se libera psicológicamente de la ansiedad colectiva que, en el *habitat* semidesértico del Altiplano, produce la falta de seguridad en la cosecha del maíz. En el lugar mítico hay sobra de mantenencias y manjares deliciosos.¹⁵

El *nagual* sólo tiene poder de metamorfosis durante las horas nocturnas; si en la forma animal es capturado y en tal situación mantenido hasta la aurora, muere. Bien difícil, sin embargo, se antoja su apresamiento ya que, desde los viejos tiempos precoloniales, su facultad para "hacer des-

mayar y amortecer" a las personas con quienes tropieza se tiene por cosa sabida y experimentada.

Las acciones ejercidas sobre el animal en que se transfigura el *nagual* se reflejan en el propio cuerpo del hechicero; de tal modo, los palos y pedradas dirigidos a la bestia se manifiestan en los magullamientos y equimosis que, al día siguiente, sufre el transformista.¹⁶

Mas ¿cuál es el sentido, la causa subyacente, el motivo de existir y persistir del *nagual*? ¿Por qué la sociedad, desde la época precortesiana hasta nuestros días, dio y sigue dando a luz a estos entes tan temidos y perniciosos para propios y extraños? ¿Cuál es su función en el seno de la comunidad?

Hemos dicho ya que, en los viejos tiempos, el *nagual* cumple la encomienda de resolver la ansiedad motivada por las contingencias de una agricultura de temporal, en un *habitat* semidesértico. La vida del *nagual*, desde su nacimiento, está presidida por el signo *ce quiahuitl*, lluvia. Esta función sigue teniendo valor hoy día en muchas comunidades indígenas sujetas, entonces como ahora, a tales contingencias. Hay, sin embargo, un motivo más y no menos importante: la conservación de la cultura del grupo en su forma prístina. A este respecto el *nagual* ejerce la función que, durante la época colonial, se encomienda al Santo Tribunal de la Inquisición en lo que se refiere al grupo español dominante; esto es, velar por la pureza de las costumbres, por el sostenimiento de los modos de vida heredados, por la integridad de las ideas religiosas, estéticas y económicas de la comunidad. El *nagual*, como la Inquisición, constituyen una fuerza conservadora; enemigos de toda innovación cultural que altere las normas establecidas son temidos y odiados. En las respectivas sociedades en que uno y otra actúan son indispensables para su estabilidad.

Esta función conservadora del *nagual*, de carácter secundario en la vieja época en que la sociedad indígena no tiene graves exigencias de cambio cultural, tórnase de importancia capital desde el momento en que el grupo conquistador

trata de imponer una cultura extranjera sobre la gran masa vencida. Entonces, el *nagual* lucha contra el grupo dominante que se propone la destrucción de la cultura india y contra aquellos individuos, del grupo propio, que ofrecen escasa resistencia a la compulsión de los dominadores y aceptan las innovaciones con demasiada facilidad.

Brasseur de Bourbourg, al observar este movimiento de resistencia a mediados del pasado siglo, supone la existencia de una asociación de *naguales*, a la manera de las llamadas sociedades secretas, organizada bajo un ritual y una liturgia específicas, que tiene como finalidad el restablecimiento de la antigua religión y gobierno indígenas. Los sacerdotes del *nagualismo*, según el abate francés, se hallan jerarquizados y la admisión en los misterios de la asociación se permite tras siete u ocho años de larga iniciación.¹⁷ Foster demostró la inconsistencia de las elucubraciones de Brasseur; aunque es indudable que, si bien no existe una asociación organizada contra la cultura occidental, sí un movimiento contra-aculturativo que, en cada comunidad, tiene como principal mantenedor al *nagual*. No hay entre los *naguales*, ni aun entre aquellos de los grupos tribales grandes, conexiones que los jerarquicen y dirijan a un fin específicamente determinado. El movimiento de resistencia es la resultante del conflicto de dos culturas en contacto.

¿En qué forma actúa el *nagual* para mantener vivo ese movimiento de resistencia? Entre su grupo, sosteniendo la validez de su poder maligno y su capacidad para matar al indio indócil o atraer, sobre la comunidad, enfermedades y miseria. Entre los españoles y hombres de mezcla, extraños al grupo propio, pero que residen en su seno o vecindad, por idéntico camino; esto es, contagiándoles la creencia en su poder sobrenatural, manteniéndoles en constante intranquilidad psicológica, para que no se atrevan a cruzar la línea de las relaciones sociales permitidas e indispensables para la convivencia de ambos grupos. La defensa de la mujer indígena, por ejemplo, eterno botín del conquistador, llevó al *nagual* a levantar una barrera de ansiedad sexual, sólo traspuesta

por españoles, mestizos y mulatos, con peligro de la vida.¹⁸

El *nagualismo*, resumamos, por su conexión mística con la economía del agua, tiene como finalidad última la resolución de una ansiedad de alimentación. Desde la Colonia hasta la fecha es base de un movimiento contra-aculturativo que, en ocasiones, llega a tener todas las características de un movimiento mesiánico.

El análisis de los rasgos culturales que integran el complejo, por otra parte, nos permite señalar, como elementos constitutivos de la personalidad del *nagual*, los siguientes:

- 1) Su gestación es insólita
- 2) Nace bajo el signo *ce quiahuitl*
- 3) Es sacerdote del dios de la lluvia
- 4) Adquiere gran sabiduría mágica
- 5) Se transporta al *Tlalocan*, sitio de la abundancia del agua y los mantenimientos
- 6) Regula la precipitación pluvial y, con ello, la obtención de buenas o malas cosechas
- 7) Exige el sacrificio de sangre: símbolo de la lluvia
- 8) Se transforma en fiera: jaguar, perro, guajolote, etc. o mujer fantasma
- 9) Castiga a los remisos e innovadores con hambres, enfermedad y muerte y
- 10) Sufre en su persona las acciones ejercidas sobre su forma animal.

Definidos, de modo patente, lo que son el *nagual* y el *nagualismo*, pasemos ahora a desentrañar otros complejos con él emparentados y, a menudo, confundidos.

Chanismo

Conectado también con la economía del agua y con idéntica función, en cuanto a resolver la ansiedad de alimentación, existió y existe aún entre los pueblos mesoamericanos un complejo cultural que denominaremos *chanismo*. Duran-

te la época colonial, y en virtud del proceso de aculturación, este complejo hace presa de los mestizos y mulatos que habitan en los semidesiertos del norte; mas su origen parece derivar de conceptos y prácticas peculiares de las tribus seminómadas, conocidas con el nombre genérico de *chichimecas*, y está basado en la idea de que cada ojo de agua tiene una deidad tutelar que vela por su conservación.

Estas deidades llamadas *chanes* —en singular *chan*— poseen características antropomorfas: sexo masculino o femenino; pero su particularidad esencial es el nanismo. Los *chanes*, rigurosos en el intercambio de obligaciones y reciprocidades, castigan a quienes provocan su enojo. Éste se traduce en enfermedades admonitorias cuya curación sólo es posible aplacando al ofendido *chan* con rogativas y dones acordes con su pequeña estatura.¹⁰ La constelación psicológica desobediencia-castigo, obediencia-gratificación, rige las relaciones entre el *chan* y la comunidad que depende del ojo de agua bajo su cuidado. En las enfermedades provocadas por el *chan*, el concepto de la etiología del pecado es patente.²⁰

Tonalismo

En ciertos grupos étnicos indígenas entre los cuales se encuentran mazatecas, zapotecas y mayas, existió —en algunas comunidades todavía existe— una representación que liga místicamente a una persona con un animal. La ligadura mística se realiza momentos después del nacimiento: se abandona al infante en el templo, una o más noches, en un sitio donde se esparce ceniza sobre el suelo; cada mañana los sacerdotes examinan las huellas que puedan dejar los animales de las inmediaciones y cuando las impresiones aparecen, se declara terminada la prueba y se da, para el resto de la vida, por compañero y guarda personal del niño, a la bestia que, en la soledad nocturna, visita al recién nacido.

La ligadura mística es de tal naturaleza que la suerte que corre el individuo o el animal repercute en ambos: si la muerte sobreviene en uno, mueren ambos. Este animal, guarda y

protector, recibe el nombre de *tona* y el concepto que involucra es conocido, hoy día, por *tonalismo*. El parentesco de esta representación con la del *nagualismo*, deriva del hecho de que en una y otra existe la idea de la ligadura mística entre un hombre y una bestia.

La distinción entre *tonalismo* y *nagualismo*, sin embargo, puede fácilmente definirse haciendo notar que, en las culturas donde ambos fenómenos coexisten, todo individuo tiene su *tona*, pero no todo individuo es *nagual*. La ligadura mística, presente en los dos complejos, sólo es uno de los rasgos del *nagualismo*, el más sorprendente si se quiere pero no el principal; en cambio, esta ligadura constituye el elemento fundamental del *tonalismo*. El sacerdote, en el *nagualismo*, se transforma, transfigura o metamorfosea en otro ser, pierde su forma humana y adquiere una forma animal; en el *tonalismo* el animal y el individuo coexisten separadamente, sólo están unidos por un destino común.

La explicación que antecede parece indispensable para evitar las confusiones que se desprenden del uso del término *nagual*, aplicado al fenómeno que nos ocupa. Esta confusión nace de la naturaleza misma de la dinámica cultural que amalgama conceptos, primitivamente inconexos, por el mecanismo del préstamo de rasgos culturales que, reinterpretados, pasan a formar parte de complejos antes menos sofisticados.

Es de suponerse que la representación que liga mística-mente a un hombre y a un animal, propia del *tonalismo*, es un rasgo tomado en préstamo por el *nagualismo* que, originalmente, no lo tiene. Ello se desprende del carácter de secundaria importancia que los informantes de Sahagún dan al rasgo mencionado cuando describen los atributos del *nagual*. Este rasgo añadido, sin embargo, adquiere tal énfasis a los ojos de los hombres de la cultura occidental que lo consideran fundamental y, por eso, aplicar el término *nagual*, cargado de una impresionante emotividad, a fenómenos emparentados, entre los cuales, por extraña paradoja, se encuentra precisamente el *tonalismo*.

Debido al proceso enunciado el bachiller Ruiz de Alarcón, al describir el *tonalismo*, ignora el vocablo, y llama *nagual* al *tona*, no obstante que en el curso de su relato se ve obligado a usar la palabra *hado* que, como adelante veremos, es la versión que él mismo da de la voz *tona*.²¹

Al ejemplificar el concepto, Ruiz de Alarcón incurre lógicamente, en un error. Los casos que narra le fueron suministrados por informantes no indígenas —fray Andrés Ximénez, dominico, y Andrés Girón, cura de Taxco— y se refieren a la muerte inesperada de tres sujetos, a quienes se tiene por *naguales*, al ser cazados a tiros una zorra y dos lagartos. Los casos referidos son claros ejemplos de *tonalismo*; en ninguno de ellos existe metamorfosis sino correlación entre la acción ejercida sobre el *animal-tona* y su repercusión sobre el *hombre-tona*; ambos, animal y hombre, coexisten en el momento del sucedido.

Las confusiones anotadas nos obligan a intentar la explicación psicoanalítica del fenómeno y a interpretar sus implicaciones sociales para fijar las características definidas del concepto. A nuestro juicio se trata de la introyección de la *imago* del padre en el *ego* del sujeto.

En la cultura zapoteca, donde el *tonalismo* parece haber tenido una intensidad sorprendente, la idealización del padre y consecuentemente, la formación del *super-ego* se prepara aún antes del nacimiento del niño.²² La ligadura mística entre padre e hijo, a partir del nacimiento, se prolonga al través de la ligadura del infante y el animal. Éste es un sustituto objetivo de la *imago* del padre, por eso se le considera un protector o guarda personal.

La sensación de invalidez y desamparo creada en el niño, y transmitida al adulto, resuelta por la invención del *animal-tona* implica una estrecha relación de dependencia entre el infante y su protector que tiende, en último análisis, a fortalecer esa misma relación de dependencia entre el individuo y su sociedad. El notable artificio constituye un maravilloso instrumento psicológico usado por la cultura para mantener incólumes los valores y sanciones tradicionales del

grupo. En esta forma la cultura asegura su estabilidad y su continuidad.

La sombra

Cuando los evangelizadores cristianos se vieron obligados a buscar una palabra nahua que tradujera el concepto occidental de alma, creyeron encontrarla en la voz *tonalli*, sol, calor, día. La connotación de *tonalli*, sin embargo, específica de la cultura azteca, involucra representaciones ajenas totalmente al concepto cristiano. Aun cuando ignoramos la exacta integración de la personalidad del indio, previo a su contacto con los europeos, podemos afirmar, desde luego, que la dicotomía cuerpo-alma, propia de la cultura griega, no existe en la mentalidad nativa. El bachiller don Hernando Ruiz de Alarcón, quien trató de penetrar el pensamiento aborigen durante su larga estancia en el pueblo *cohuixco* de Atenango, Guerrero, se niega a traducir *tonalli* por alma.²³

La semántica del vocablo coadyuva a la interpretación del concepto y confirma la negativa de Alarcón. *Tonatiuh*, en la mitología azteca, es el nombre de un astro divinizado, la estrella por excelencia, el sol, deidad objeto de la veneración unánime de los pueblos mesoamericanos. Una serie de prestaciones mutuas, entre la divinidad y los mortales, obliga a éstos al sostenimiento de la deidad que, a su vez, derrama sobre la tierra la abundancia de sus dones. Lo más precioso de la personalidad humana, el principio vital, constituye el alimento del dios. Debido a ello, la comunidad azteca, para subsistir, sacrifica a sus hombres más dignos, a los guerreros hazañosos, que caen en el campo de batalla, y a los guerreros prisioneros, que perecen en el ara de los templos. Estos guerreros no mueren en realidad, pasan a convertirse en soles —*tonatiuh iixco*— y acompañan a la deidad en su curso bienhechor.

En la sociedad azteca todo hombre bien nacido es un futuro *tonatiuh iixco*: un guerrero en ciernes, un sol. Tres días después del nacimiento, en una ceremonia trascendente, se

coloca en las manos ternezuelas del niño el arco, la flecha y el escudo que simbolizan su destino. Recibe en tal momento un nombre ritual, tomado del *tonalámatl*, libro del Sol o del Destino, y queda, desde entonces, místicamente ligado a la divinidad. El nombre, impuesto en un día propicio por el sacerdote *tonalpouhqui*, el que cuenta la fortuna, entra a formar parte de la personalidad del individuo, es su *tonalli*, es decir, su ventura, hado o fortuna.

Las faltas del niño o, lo que es lo mismo, las de sus padres mientras éste alcanza la socialización, repercuten en su destino o *tonalli* sobre el cual la deidad ejerce el castigo a que se hace acreedor. Ya mancebo y hombre adulto también puede perder el *tonalli*, si causa el enojo del dios. La entidad nosológica mística, comúnmente conocida con el nombre castizo de espanto, tiene en lengua nahua una significación causativa, se llamaba *tetonalcahualiztli*, pérdida del *tonalli*.²⁴ En caso tan azaroso un médico, especializado en esos achaques, llamado *tetonalmacani* —el que medicina al *tonalli*— realiza la curación propiciando a la deidad ofendida, *Tonatiuh*, y aplicando un tratamiento mágico que el padre Ponce describe minuciosamente.²⁵

La voz *tonalli*, como vemos, no contiene el concepto occidental de alma; a pesar de ello, y en virtud de la compulsión ejercida por los evangelizadores cristianos, vino a comprenderlo y el fenómeno de la pérdida del *tonalli* se transformó en pérdida del alma. Un hecho singular coadyuvó a esta evolución, a saber: la presencia, entre los indígenas que participaban de esa representación, de una abundante población negra.

Las dificultades emanadas de la versión al idioma nahua del concepto alma, se presentaron también cuando se trató de traducir el mismo concepto a un idioma africano, el gan. Zimmermann, en su biblia, usó la palabra *susuma*, esto es, *sombra*.²⁶ Entre los verdaderos negros de la costa de Guinea y los bantúes del Congo y la Angola, existe la creencia de que una contraparte de la personalidad, conocida por lo común con la voz correspondiente a sombra, abandona el cuerpo du-

rante el sueño y cuando la mente vagamunde. Esta contraparte de la personalidad, la sombra, es la responsable de enfermedades y trastornos frecuentes ya que, en sus extracorporales aventuras, puede ser objeto de la acción maléfica de un hechicero que la sujeta y daña. En tales casos el médico negro se ve obligado a recoger la sombra y volverla a su continente habitual para lograr la curación de quien la ha perdido.

El concepto de la pérdida de la sombra guarda tan íntimo parentesco con el de la pérdida del *tonalli* que la transición del concepto indígena al negro debe de haberse realizado con gran facilidad psicológica. No de otra manera se explica el hallazgo del concepto entre la población de mezcla.²⁷

Este concepto negro de la sombra persiste hoy día en el país, no sólo entre la población mestiza, sino aun en comunidades indígenas que, tal vez por haber estado en íntima relación y contacto con núcleos negros, la usan en substitución del antiguo y propio concepto de *tonalli*.²⁸ Otros grupos, mestizos e indígenas, prefieren la utilización del vocablo castellano alma, pero con una connotación francamente heterodoxa.²⁹

Tonalli, sombra, alma, he aquí tres vocablos que traducen conceptos diversos y que la dinámica cultural ha venido amalgamando en un concepto nuevo y distinto a los que le dieron origen. Los cuatro siglos transcurridos desde que se inició el contacto entre las culturas indígenas, occidental y negra, no pasaron en vano.

Brujería

A las representaciones indígenas y negra, arriba mencionadas, vino a agregarse una más de procedencia europea. Sahagún, al describir al *nagual*, le llama brujo y le asigna características —como la de chupar a los niños— que no aparecen en la relación suministrada por los informantes en su propia lengua. Ruiz de Alarcón, a su vez, al narrar ca-

sos que hemos identificado como *tonalismo*, no sólo confunde los conceptos de *tona* y *nagual* sino que aún llega a atribuir su producción a pacto expreso o tácito con el demonio. Los rasgos extraños, introducidos por los autores cristianos, son fáciles de explicar si consideramos las dificultades que hoy día experimentan los investigadores científicos para despojarse de preconceptos, arraigados en su cultura, que alteran la objetividad de sus observaciones.

La población europea, al implementar nuevas formas económicas, innovó en Nueva España un sistema de valores y de creencias que bien pronto adoptó la población de mezcla. La riqueza, la valentía y el amor galante, son metas ideales tenazmente perseguidas por las castas desheredadas que, ante los valladares insalvables que les opone la estructura social imperante, acuden para alcanzarlas al instrumento vicariante e ilusorio que la misma cultura occidental les ofrece: el pacto con el demonio. Los hombres, mas sobre todo las mujeres, apelan a esta alianza con Satán mediante la cual la contratante se compromete a servir al maligno en la tierra a cambio de la cesión que éste hace de un espíritu que tiene por encomienda ayudar a aquélla, cada y cuando ha menester. A este ente espiritual se le llama *familiar* y en la Europa medieval se manifiesta, por lo común, en la forma de un gato negro.

Por la misma época la representación favorita del diablo es la del chivato o cabrón. El Príncipe de los Poderes del Aire otorga a sus legionarias terrestres la facultad asombrosa del vuelo. Tal medio de locomoción, entonces no vulgarizado, emplean las brujas para asistir a los misterios sabáticos, festividades en honor del Señor Infernal en las que se baila y bebe. El *sabbath* de las brujas es una secreta reunión de todas las sacerdotisas de Lucifer en un lugar ignorado, sede de extrañas ceremonias que parodian el *servicio divino* entre música y orgía, con el diablo como gaitero.

La bruja es fácilmente reconocible por su aspecto e indumentaria. Viste andrajos miserables y se alberga en una choza derruida de las orillas del pueblo. Contrariamente a

las mujeres honestas, la bruja lleva el pelo suelto y desgredado, cruza las piernas al sentarse y es incapaz de recitar debidamente una plegaria al Señor. En cierta parte de su cuerpo lleva impresa una marca secreta, indeleble e insensible —el lunar— sutil marca del demonio.

En la Colonia y entre la población de mezcla, la bruja occidental aparece con la mayor parte de sus características conocidas. La iniciación se verifica en cuevas tenebrosas que se supone son el habitual asiento de Satán. Entran las sacerdotisas y las novicias desnudas al templo infernal y en sus umbrales rústicos se despojan de rosarios y reliquias. Ya dentro de la oscura mansión, celebran ritos cuya simplicidad o elaboración depende de los niveles de aculturación mágico-cristiana alcanzados por las maestras en el oficio.³⁰

Sellado el pacto con Lucifer, la bruja adquiere el don de separar cuerpo y alma a voluntad de manera que, mientras el cuerpo permanece inanimado, el espíritu vuela por lugares distantes³¹ para celebrar, en unión del Príncipe de las Tinieblas, las ceremonias sabáticas y recibir la sutil marca de su extraña servidumbre.³² El aspecto de las brujas mestizas y mulatas, no difiere gran cosa de sus congéneres occidentales;³³ empero, el familiar no es ya el gato europeo sino, más comúnmente, el sapo o la culebra criollos.³⁴

Los motivos de la brujería cristiana se encuentran, con frecuencia, a tal punto influidos por las creencias religiosas indígenas que muchas veces la población de mezcla es incapaz de diferenciar entre *nagual* y *familiar*. El curandero nativo, sin embargo, hace siempre ostensible un rasgo distintivo: mientras el hechicero y la bruja occidentales adquieren sus poderes extraordinarios por pacto con el Señor de los Infernos, verificado en la edad adulta, los nagueles aborígenes nacen con disposiciones sobrenaturales por gracia que reciben de Dios. Son individuos predestinados para el oficio. No puede una persona cualquiera, como en la magia cristiana, convertirse de la noche a la mañana en *nagual* mediante la firma de un contrato.³⁵

Las características diferenciales se aprecian mejor cuando

se examinan las prácticas de brujería, no ya en la mujer, sino en el hombre de mezcla. Éste usó tales prácticas con fines francamente utilitarios. El mestizo y el mulato coloniales tuvieron como oficio privativo la arriería y la vaquería, actividades no apetecidas por españoles e indígenas porque en la estructura económica del Virreinato tenían asignados otros papeles. Como es fácil inferir, las prácticas de brujería que participaron los hombres de mezcla hubieron de girar en derredor de las formas económicas a ellos adscritas.

El vaquero, para ser buen vaquero, requiere de un aprendizaje rudo y continuado, ya que sólo puede alcanzar esa calificación y ser considerado maestro en un arte que no tiene examinadores oficiales, quien es "buen toreador, buen jinete y buen enamorado."³⁶ Mestizos y mulatos, para asegurar el aprendizaje, recurren a la magia; las más de las ocasiones a la configurada por la demonología cristiana. El hombre de mezcla se inicia en la consabida cueva donde rinde adoración al clásico chivato y, con él, firma cédula o escritura³⁷ —redactada con sangre³⁸— por medio de la cual el demonio se compromete a convertir en diestro vaquero al iniciado a cambio de su alma.

Como signo conspicuo de la vigencia y seriedad del pacto establecido entre los contratantes, el aprendiz de brujo se obliga a tatuarse la imagen de Pata de Cabra en un muslo,³⁹ en la espalda⁴⁰ o en cualquier parte no visible del cuerpo⁴¹ Otras veces las figuras tatuadas son de franco signo erótico cuando, más que la habilidad en oficios de vaquerías, lo que persigue el iniciado es la calidad inmarcesible de buen enamorado.⁴²

El demonio otorga al contratante un familiar o ente espiritual ilusorio que puede ser un libro impreso, un conjuro⁴³ o cualquiera de las innumerables oraciones mágico-cristianas entonces en boga⁴⁴ y no necesariamente una forma animal. El abandono del familiar implica la ruptura del contrato y el acto no puede realizarse sin que el responsable sufra las consecuencias desagradables que resultan de la falta de cumplimiento a lo pactado.⁴⁵

Las influencias indígena y negra, al interferir en la modulación del complejo cultural cristiano, pronto hicieron que el ente espiritual contenido en el *familiar* fuese adjudicado a distintas materias de la farmacopea nativa.⁴⁶

Réstanos hacer, finalmente, un comentario que abarque la totalidad de las representaciones que venimos analizando. *Nagual, brujo, chan, tona y sombra*, fueron, primitivamente, complejos que tenían características definidas en las sociedades donde estas representaciones cumplían una función específica. Al sobrevenir la dominación española, la inmigración negra y, consecuentemente la formación con la nativa de una población de mezcla que participaba de formas de cultura en conflicto, los complejos referidos fueron conjugados y reinterpretados, dando nacimiento a nuevos complejos que, en la actualidad, se nos presentan todavía con los viejos nombres originales, pero con un contenido en tal forma modificado que a duras penas es posible desentrañar los conceptos que les dieron el ser.

La utilidad de la ímproba labor de semántica cultural que intentamos realizar parece evidente, ya que sólo conociendo a fondo las raíces de donde derivan los fenómenos actuales es posible investigarlos con profundidad e interpretarlos con justeza.

6. MATERIA INDIANA

El Libellus y Sahagún

La materia médica del curandero colonial procede casi exclusivamente del botiquín indígena. Negros, mestizos, mulatos y españoles prefieren para sus prácticas curativas las plantas, animales y minerales de la tierra por dos razones principales: la primera, por su baratura y facilidad de adquisición; la segunda, por el reconocido prestigio místico de que se hallan investidos.

Los medicamentos de procedencia europea, como el romero, *Rosmarinus officinalis* L.; la salvia, *Salvia officinalis* L.; el beleño, *Hyoscianus niger* L.; la ruda, *Ruta graveolens* L.; la mandrágora, *Atropa mandrágora* L.; y el muérdago, *Viscum album* L.; de cuando en cuando ocupan algún lugar en la bolsa del curandero; mas su importancia palidece junto a la prodigiosa floración de la medicamenta aborigen que, en el reino vegetal, suministró una maravillosa colección de yerbas alucinógenas.

Substancias medicamentosas originarias de África, por razones obvias, no son conocidas en México. El negro fue arrancado de las costas de Guinea completamente desnudo, sin mas bagaje que la cultura que acarreaba en su mente. Sujeto al trabajo esclavista degradante y colocado en un *status* social miserable, no vuelve a tener comunicación con las cosas materiales de su lejana patria. Su absoluta pobreza, como es lógico suponer, le veda el dispendio de la farmacia occidental; quédale, por tanto, como única vía posible en el tratamiento de sus males, las múltiples panaceas de la medicina aborigen.

La experiencia indígena, concomitantemente, prevalece sobre la negra y la occidental en el empleo de esta materia

médica, ya que es fácil pensar que quienes descubrieron las propiedades ocultas de las substancias medicamentosas son los más indicados para señalar la dosis, el modo de administración y, lo que es más importante, el conjunto de ceremonias, lealtades y renunciaciones que deben complementarse para lograr el resultado apetecido.

El valor que el grupo dominante concedió a la experiencia nativa puede medirse por el hecho de que apenas transcurridas tres décadas de la Conquista ya había sido redactado el primer libro de terapéutica, de abrumador contenido indígena, para uso de las gentes de occidente. El autor de esa obra primigenia, que lleva por título: "*Libellus de medicinalibus Indorum herbis, quenquidam Indus Collegii Sancte Crucis medicus composuit, nullis rationibus doctus, sed folis experimentis edoctus. Anno domini servatoris. 1552*", es un eminente médico mexicano llamado Martín de la Cruz, practicante, por la época en que escribe el tratado, en el Imperial Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco. Lo redacta en su materna lengua náhuatl; mas es vertido al idioma culto de la ciencia, el latín, por el lector del colegio, Juan Badiano, indígena xochimilca, que se convierte de esa manera en coautor de la obra.

Una feliz ocurrencia permite al investigador norteamericano Charles U. Clark descubrir, por el año de 1929, el precioso manuscrito en un olvidado rincón de la Biblioteca Vaticana, donde todavía hoy se encuentra catalogado con la designación de Codex Barberini, Latín 241. La Universidad de John Hopkins, en 1940, imprime la obra en una fina edición fascimular a colores, precedida por un sesudo estudio de Emily Walcott Emmart y añadido de notas utilísimas. Por razones que ignoramos el *Libellus* es publicado con el título de "*The Badianus Manuscript*".

A pesar de la opinión en contrario, el *Libellus* no es una obra de puro contenido indígena, y a nuestro juicio han hecho bien quienes lo describen dentro de la época colonial.¹ En efecto, en el *Libellus* se nota ya en forma patente el proceso de aculturación que venían sufriendo sus autores y

que lo caracteriza, propiamente, como la primera obra de la medicina mestiza.

La versión del tratado a la lengua culta, con el uso de la terminología científica de Plinio, nos señala una primera influencia. La segunda aparece en el plan mismo de la obra, que lleva en su redacción el orden y sistema de los libros de medicina de la época. Los trece capítulos en que se descompone el *Libellus* siguen, en la enumeración del tratamiento de las enfermedades, una secuela de cabeza a pies que, no por extraña coincidencia, encontramos también en otra obra mestiza; a saber, el capítulo "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ella", que recopiló y tradujo fray Bernardino de Sahagún.²

A pesar de la similitud en el plan parece demostrado que no es un mismo cerebro quien dirige ambas obras. El *Libellus*, fechado en 1552, según las investigaciones de Emmart, no es conocido por Sahagún; fray Bernardino, fundador y prior de Tlatelolco, antes y después de 1552, se halla ausente del colegio por los años en que es redactado el herbario; éste, inmediatamente después de terminado, es remitido a España. Por tanto, la semejanza en el plan de desenvolvimiento de ambas obras sólo puede explicarse por la influencia que ejerce el colegio de Santa Cruz sobre los autores; y esta influencia es de tono y fisonomía occidentales.

El capítulo de Sahagún se recopila a partir de 1547. El notable investigador reúne en el imperial colegio a ocho médicos tlatelolcas, y ante escribano, los hace deponer toda la experiencia que en cuestión de enfermedades habían adquirido durante su larga práctica. En 1557 comienza Sahagún a traducir al castellano todo el material acumulado. Su versión no es, desde luego, literal, sino que agrega mucho de su cosecha, fuera de la ordenación y dirección del capítulo. Aun sin esta circunstancia el carácter mestizo del tratado queda perfectamente demarcado por la general intención racionalista que lo norma.

El código Florentino nos hace saber los nombres de los ocho médicos coautores, con Sahagún, del pequeño tratado;

a saber: Gaspar Matías, Francisco Symon, Felipe Hernández, Miguel García, Pedro de Santiago, Miguel Damián, Pedro de Raquena y Miguel Motolinya. Con una sola excepción todos llevan nombres y apellidos españoles; seña inequívoca de que en ellos el proceso de aculturación se halla presente. Ciertamente es que no saben escribir en castellano y el idioma que usan en su deposición es el náhuatl, y que son "viejos y muy experimentados en las cosas de la medicina y que todos ellos curan públicamente"; mas también es indudable que la compulsión que sobre ellos ejerce el cristianismo del recopilador y el que ellos mismos de grado o por fuerza, profesan, les impide la libre expresión del pensamiento mágico. En el capítulo de Sahagún nada hay que no tenga una explicación completamente racional. Alguno de los procedimientos descritos pueden parecer repugnantes; otros, producto de una credulidad sin fundamento; pero ninguno de carácter eminentemente mágico.

En cambio, en el *Libellus* de Martín de la Cruz la influencia occidental racionalista, aunque patente, no es total. Autor y coautor llevan nombres cristianos y, nominalmente, ellos mismos se dicen cristianos. Juan Badiano es, sin género de duda, un erudito poseedor de tres idiomas y de un acervo de conocimientos vasto; sobre todo en la historia natural que divulgaron los clásicos latinos. Aún más, la obra es destinada al consumo occidental, dedicada al hijo mayor del virrey don Antonio de Mendoza, quien posiblemente encarga su ejecución con la mira de dar a conocer en España los admirables alcances racionales de la medicina indígena.

A pesar de todo ello, la libertad de que gozan los autores les permite dejar entrever lo que realmente es la vieja tradición indígena. Un hecho más facilita la libre expresión, a saber: la circunstancia de que el indígena traductor sea un apasionado de Plinio. Este sapientísimo naturalista comoense se dejó llevar a menudo por la imaginación ardiente y la ingenua credulidad. Él es quien relata que la yerba marrubio, *Marrubium vulgare* L., "tiene el poder de extraer las flechas; lo cual ha sido observado en ciervos a los que,

habiendo sido atravesados por estas armas, se les desprendieron cuando comieron tales plantas"; y algunas otras fábulas sobre caballos alados, unicornios y demás seres fantásticos que se aceptaron como verdades indiscutibles.³ No es raro, pues, que Juan Badiano considere dignos del consumo occidental remedios como los recomendados en el capítulo X, de total naturaleza ilusoria.

No es éste el único ejemplo que ilustra el pensamiento mágico de los autores. En todo el curso del *Libellus* aparecen, en forma impensada, destellos de misticismo: el diente de muerto colocado sobre la cabeza del paciente; el ojo del coyote ligado al brazo; la yerba sostenida en la mano empuñada; el *chalchihuitl* puesto sobre el hombro; las flores colgadas del cuello. En otras ocasiones no puede determinarse si los ingredientes de los medicamentos son recomendados por su valor terapéutico o por el poder mágico de que se creen investidos. Emmart señala a este respecto el uso de la espuma de mar en el tratamiento del miedo y el desmayo del corazón; el empleo de la bilis y masa encefálica para aliviar la fatiga; el abuso de remedios en que sus componentes son partes de bestias como el jaguar, el puma, el tlacuache y las culebras. Debido a todo ello el *Libellus* no es solamente el primer libro mestindio de medicina americana sino también el que más se acerca a los conceptos operantes de la vieja medicina náhuatl.

El protomédico Hernández

El conocimiento que en España se tuvo de las obras médicas nativas vino a acrecentar la enorme curiosidad que en toda Europa había sobre los secretos maravillosos de las yerbas indianas. Los conquistadores y pobladores llevaron al viejo continente, con el relato de sus hazañas fabulosas, la admiración que en ellos despertó el hallazgo de un sinnúmero de yerbas, animales y minerales, nuevos para ellos, y que se decían dotados de virtudes singulares en el tratamiento de las enfermedades más diversas.

Con los primeros indios transportados a España se llevaron algunos de estos medicamentos sorprendentes, entre los cuales debe mencionarse en primer término el tabaco; otros siguieron después, mas todos ellos tuvieron ansiosa acogida, no sólo entre el "vulgo necio", sino aun entre los más "eminentes doctores" de la ciencia galénica. Uno de ellos fue el sevillano don Nicolás Monardes, que nunca estuvo en América, mas no por eso dejó de experimentar los nuevos medicamentos adhiriéndose, sin reservas, a la fama de que iban precedidos. Monardes fue además un ardiente y apasionado divulgador, y a él tocóle el mérito de publicar la primera descripción ilustrada de la *Nicotiana rústica*. Su tratado sobre Materia Indiana, editado en tres tomos en 1565, fue reimpresso numerosas veces y traducido al latín y a las más importantes lenguas del continente. La aculturación en él llega hasta la aceptación de procedimientos totalmente mágicos.

Tal clima de propaganda permitió el envío a la Nueva España de la primera expedición científica dirigida a catalogar y sistematizar el abundante material de nuevos conocimientos que había irrumpido en la cultura occidental con motivo del Descubrimiento. Se escogió para encabezarla a un célebre médico de la cámara del rey don Felipe II, el doctor don Francisco Hernández, quien luego de haber sido dotado de los elementos necesarios pasó a México con el título de Protomédico de Indias. Llegó al país el año de 1570 y desde entonces hasta su partida en 1577, se dedicó con cuidadoso empeño a la recolección de datos y ejemplares de la fauna, la flora y la mineralogía del Anáhuac, sin desdeñar la obtención de informes sobre las costumbres y *antigüedades* de los habitantes indígenas.⁴

La ímproba labor quedó recopilada en 24 libros, 10 tomos de estampas de plantas y un atlas zoológico que compuso y escribió en la ciudad de México.⁵ En su investigación fue valiosamente ayudado por los médicos mexicanos que le facilitaron información sobre las propiedades de las yerbas y le auxiliaron en el dibujo y recolección de las mismas.

Hernández ensayó en sí y en enfermos del Hospital Real de Indios los medicamentos recomendados y fue comprobando sus características farmacológicas y los padecimientos en que se lograban resultados favorables.

Con su precioso bagaje, redactado en latín, arribó a España y quiso su desventura que una serie de acontecimientos desgraciados dieran al traste con su obra, parte de la cual solamente fue salvada e impresa, en edición abreviada, en 1628. Posteriormente, tres volúmenes dedicados a la descripción de las plantas vieron la luz en 1796, editados bajo la dirección del botánico Casimiro Gómez Ortega con el título "*De Historia Plantarum Novae Hispaniae*". El profesor José Rojo tradujo al español esta edición y la Universidad Nacional, en 1942, publicó tres tomos de ella. El doctor Efrén del Pozo, siendo Secretario General de la UNAM, en vez de continuar la publicación prefirió reiniciarla expurgándola de errores y precediéndola, entre otros estudios, de un magnífico ensayo sobre la obra y la vida de Hernández, escrito por el doctor Somolinos.

Antes de fecha tan tardía el trabajo del protomédico Hernández ya había sido conocido en México. Su estancia en el jardín botánico de Huaxtepec, donde el venerable don Bernardino Álvarez tenía fundado uno de los primeros hospitales para caminantes, le llevó a solicitar la colaboración de los frailes del convento. Uno de ellos logró una copia de la obra e hizo una selección de lo que le pareció de mayor interés y en pequeño tomo en 4o. la publicó en español con el siguiente, extenso y explicativo título: "Quatro Libros de la Naturaleza y Virtudes de las plantas y animales que están recevidos en el uso de Medicina de la Nueva España y la método y corrección y preparación, que para administrallas se requiere, con lo que el Dr. Francisco Hernández escribió en lengua latina. Muy útil para todo género de gente que viven en estancias y pueblos, do no hay Médicos ni Boticas. Traducido y aumentados muchos simples y compuestos y otros muchos secretos curativos, por Fr. Francisco Ximénez, hijo del Convento de Santo Domingo de México,

Natural de la Villa de la Luna del Reyno de Aragón. En México, en casa de la Viuda de Diego López Dávalos. 1615".

La divulgación de la obra de Hernández, realizada gracias a la traducción de Ximénez, tuvo un impacto enorme sobre la medicina colonial. Hernández no se limitó a la simple reproducción de las informaciones recogidas, como ya se dijo, sino que experimentó con ellas y al hacerlo las calificó conforme a su preparación médico científica y de acuerdo con los patrones culturales de Occidente. Entre los conceptos particularmente arraigados en su mente se hallaba el relativo a la numerología pitagórica, corregida y aumentada por Galeno. Las cuatro condiciones de las cosas: calor, humedad, frío y sequedad, fueron aplicadas a las yerbas por el doctor Hernández, y desde entonces hasta nuestros días, los curanderos siguen tomando en consideración esas propiedades que llegaron a adquirir categoría mística."

A partir de Hernández el intercambio de rasgos entre la medicina española y la medicina indígena facilita la aculturación en tal forma que, en la actualidad, es extremadamente difícil dilucidar, aun en comunidades de pura lengua indígena, cuáles elementos son netamente indígenas y cuáles de procedencia occidental.

El "zu" de la medicina

La tendencia al uso racional de las sustancias de la materia médica indígena no impide, en modo alguno, el florecimiento de la otra tendencia, la emocional o mística, característica de la antigua medicina náhuatl. Mas, en tanto la primera tendencia es auspiciada y protegida por el grupo dominante, la segunda sufre una tenaz y continuada persecución al ser considerada y tenida como obra y manifestación diabólica. Llégase a prohibir el uso de las plantas alucinógenas aplicadas a un tratamiento puramente racional; en tal forma, las consultas relativas a su empleo "por vía de medicamento"² son siempre resueltas en sentido negativo.

La reseña del uso místico de las más importantes drogas de la materia médica del curandero colonial es una tarea apasionante que, tarde o temprano será, sin duda, realizada; nosotros intentaremos tan solo el bosquejo de algunas de ellas, precisamente el de las drogas alucinógenas, que merecieron la más severa condenación por los hombres encargados de velar por la pureza de los dogmas occidentales. Casi todas son plantas que han sufrido el análisis cuidadoso del laboratorio, habiéndose descubierto como principios activos glucósidos y alcaloides de acciones narcóticas o excitantes, claramente definidas, y de gran poder tóxico.

Esas plantas, como en lo general todas las consideradas venenosas, habían sido elevadas por los indígenas precortesianos a la categoría de verdaderas deidades, y los curanderos coloniales heredaron, sin modificación alguna, ese conocimiento al que dieron un firme e irrefragable asenso.⁸ Las sagradas plantas no sólo gozan la facultad del habla y del libre albedrío sino que también poseen sexo y se les tiene por hembras o machos, según sus manifestaciones. La proyección de las condiciones humano-divinas en esas yerbas deidades es total.⁹

Una circunstancia más, de gran entidad, debe ser considerada. Las yerbas sagradas, deidades en sí, actúan en virtud de sus propiedades místicas; esto es, no es la yerba propiamente la que cura sino la divinidad, parte de la divinidad o poder mágico en ella imbuido. Para que ese poder permanezca en la planta es indispensable todo un complicado ritual, tanto en su cosecha como en su preparación y uso; de no llevarse a efecto resulta completamente ineficaz su empleo ya que no curan las propiedades farmacológicas de las yerbas, sino las propiedades místicas.

Un concepto negro, resumido en un proverbio jabó, nos permite penetrar en ese pensamiento en forma compendiada y sabia: "El médico no usa medicinas, sino el *zu* de las medicinas."¹⁰ Evans-Pritchard, hablando de los zandé, aclara el concepto: "Las medicinas zandé son sustancias naturales solamente como una potencialidad. Es el uso y el trata-

miento especial lo que cambia simples vegetales en medicamentos. El poder mágico puede estar latente en un árbol o planta, mas es el hombre, al manufacturar el medicamento, el que emplea ese poder como un instrumento en el ritual. Consecuentemente, sólo aquellas plantas que tienen usos rituales y son cultivadas para propósitos mágicos son consideradas siempre como materia médica.¹¹ El concepto negro y el indígena, al coincidir en el curandero colonial, afirmaron su creencia en las propiedades místicas de las plantas.¹²

Señor Estafiate

Acostumbrados como estamos al empleo racional de los medicamentos, previa una serie de pruebas y ensayos conducidos con severo rigor científico, consideramos que sólo la experiencia racional es capaz de suministrar resultados útiles en el tratamiento de las enfermedades. Sin embargo, a ese mismo resultado útil se llega por un camino que se nos antoja equivocado: el de la experiencia mística. El médico indígena y el curandero colonial saben elegir adecuadamente las yerbas apropiadas a los distintos estados patológicos. Los estudios realizados en la época actual, en unas cuantas yerbas célebres, han venido a corroborar la correcta utilización de esas plantas de la materia médica nativa.

Un sólo caso basta para fundar nuestra afirmación, el del *cihuapatli*, medicina de la mujer, es decir, de la Diosa Madre, primera parturiente según la representación del código Borbónico. La yerba occitócica, identificada por la botánica moderna como la *Montanoa tomentosa*, fue llevada al laboratorio por Eliseo Ramírez y Efrén del Pozo. Sus extractos provocan un aumento de la tonicidad y actividad espontánea del útero grávido y administrada en grandes dosis llega hasta la tetanización del anillo de Bandl. La utilidad en partos retardados ha sido reconocida.¹³

Los indígenas usan la droga emocionalmente. Para ellos la yerba actúa en virtud de su poder mágico, esencia de la diosa en ella contenida. Por eso se la conjura en largas de-

precaciones que los cronistas hispanos recopilaron a la letra y se la administra, según el Libellus, en unción sobre los pies, vientre y genitales externos, haciendo a la paciente ingerir un tanto. En el curso del ritual, en ocasiones sumamente elaborado, se acostumbran numerosos aditamentos, entre los cuales es práctica común la colocación de una chinela—símbolo, con el pie, de la salida— sobre el vientre de la parturiente. Una vez llenados los requisitos mágicos, y sólo entonces, la Diosa Madre actúa obligando al producto a salir del seno materno.¹⁴

El conocimiento de las formas de acción de la diosa, de los signos con que su voluntad se manifiesta y de los ritos que han de cumplirse para el congradiamiento: oración, confesión, sacrificio, es lo que realmente interesa al curandero y a sus pacientes. Ese conocimiento, resultante de una experiencia mística, les lleva a la aplicación adecuada de las yerbas sagradas.

Una de las plantas en que la aplicación mágica apenas deja entrever una utilidad racional, es la *Artemisia mexicana Willd.*, conocida por los indígenas con el nombre de *iztauhyatl* y por los curanderos coloniales con la designación de estafiate o ajeno del país.

La etimología de la voz revela sus características divinas. *Iztau*, contracción de *iztahua*, la dueña o deidad de la Sal, entra en composición con *atl*, agua, por medio del posesivo *y*. La traducción sería: agua de la deidad de la Sal. En apoyo de la interpretación que antecede concurren las noticias mitológicas. En las fiestas religiosas realizadas en honor a los dioses del Agua, en el mes *etzalqualiztli*, y en honor de la diosa de la Sal en el mes *tecuilhuitontli*, las danzantes, ancianas y mozas, llevan en la cabeza guirnalda de *iztauhyatl* y las mismas yerbas portan en la mano los devotos espectadores “y con ellas estaban ojeando, como quien ojea moscas sobre sus cabezas.”¹⁵

Pero el carácter eminentemente místico del uso del estafiate en la época precortesiana, se evidencia con mayor claridad en ciertas prácticas mágicas puestas en juego para ha-

cer descender el agua bienhechora sobre el yermo exhausto. Una de ellas llámase *quiahtlaza iztauhyatica*, que el padre Garibay traduce: "hacer caer la lluvia con ajenjos."¹⁶ Fray Bernardino nos dice además que algunos traían esta yerba empuñada por vía de superstición; otros la metían en las orejas; las embarazadas en el seno; todos como medio de protegerse contra acciones maléficas.¹⁷

Nada extraño, por tanto, que los médicos indígenas usaran el *iztauhyatl* a pasto. La *techichinani*, chupadora, antes de realizar la succión mastica estafiate. al parecer por vía de profilaxis; la *tetlacuicuilqui*, la que saca algo a alguno, "primero mastica ella ajenjo del país, con el cual ajenjo rocía y restriega al paciente" extrayendo así la enfermedad.¹⁸ La *ticitl* limpia el cuerpo del doliente con ramas de estafiate, azotándolo, según muestra la representación que del caso aparece en el códice Florentino.

Martín de la Cruz recomienda el uso del estafiate en el tratamiento de la debilidad de las manos, en la dolencia del ano y en las lesiones de los pies, aplicado externamente; el extracto de las sumidades floridas, según él, es magnífico remedio contra el calor excesivo y el *shock* producido por el rayo.¹⁹ Los españoles, al conocer la yerba mágica, la dotan también de propiedades terapéuticas maravillosas: la emplean tanto para aliviar un algia rebelde como para yugular los paroxismos de la epilepsia.²⁰

Negros, mulatos, mestizos, indios y aún españoles no eruditos, ven en el estafiate la yerba sagrada capaz de aliviar los males más diversos. Su uso no difiere del antiguo modo precortesiano sino por la intromisión de ritos cristianos y el empleo de instrumentos musicales de occidente en el viejo ceremonial. Una modificación más debe ser anotada: el cambio de sexo del estafiate que es tenido como de signo masculino; mas la danza con ramos de la yerba, el aojamiento, la limpieza y la extracción de cuerpos extraños son, en esencia, idénticos a los antes puestos en práctica.²¹

El estafiate no limita sus virtudes a las enfermedades comunes, sino que, como la mayoría de las yerbas sagradas,

extiende su acción al campo imprevisible del amor, al parecer también considerado enfermedad. Las propiedades místicas del *iztauhyatl* se invocan en los casos de desavenencias amorosas y el conjuro sigue emitiéndose en la antigua lengua de los vencidos. *Youalli*, la Noche, forma del dios hechicero *Tezcatlipoca*, es llamado en ayuda de los amantes desavenidos que ven en las horas nocturnas signos propicios.²²

El uso del estafiate no queda limitado a los mortales sino que aun los dioses recurren a él, cuando tienen necesidad de curar directamente a sus devotos pacientes. Digamos finalmente que de las hojas y de las sumidades floridas de esta yerba maravillosa el análisis químico ha extraído un aceite volátil del cual se obtiene ajeno.

El tabaco

Cuando los españoles se establecieron en las Antillas, el primer conocimiento que tuvieron de las plantas maravillosas del Nuevo Mundo fue una yerba narcótica de la familia de los solanos. Los nativos la habían dotado de poderes místicos superabundantes en el tratamiento de las heridas ponzoñosas y otras dolencias graves y esta experiencia fue grata a los descubridores que la bautizaron con el nombre de *hierba sagrada*.²³

En el idioma de las Islas, al parecer, llevaba el nombre de *tabaco*, y esta designación prevaleció tanto en castellano como en las restantes lenguas de Occidente y algunas del mundo, donde su asombrosa difusión y la secularización de su empleo se caracterizó por la celeridad con que los pueblos más distintos aceptaron este préstamo cultural.

Entre los nahuas de las viejas culturas del Altiplano la planta fue conocida con el nombre de *yettl*, y supieron del cultivo de numerosas variedades entre las cuales las más famosas eran el *picietl*, *Nicotiana rústica* L., y el *quauhyettl*, *Nicotiana tabacum* L.; todas ellas gozaron, como en las Islas, de características sobrenaturales: las de ser el profiláctico

más eficaz contra las condiciones maléficas de los seres y las cosas.

Un calabazo con *yettl* constituía inseparable instrumento del poder mágico de las médicas indígenas que en las fiestas del mes *ochpaniztli* lo cargaban colgado a la cintura.²⁴ En los ritos de segregación realizado con los jefes electos, el calabazo con *yettl* devenía adminículo indispensable, al igual que en otros ritos de paso, como el de la pubertad.²⁵ El sacerdote *tlazolquacuilli*, el que alimpia alguna cosa, evitaba la contaminación del templo con el uso del *yettl* contenido en un calabazo que formaba parte de su indumentaria.²⁶

Tanto en el Anáhuac como en la mayoría de los lugares de América, el tabaco comúnmente se inhalaba: unas veces enrollando sus hojas secas en forma de puro, otras colocándolo picado en cañutos de fumar junto con yerbas olorosas y prendiéndole fuego. El humo inspirado tenía propiedades terapéuticas que alcanzó a describir el protomédico Hernández.²⁷ El humo expirado se empleaba como fumigación. Durante la Colonia conservó el procedimiento sus antiguas propiedades preventivas y el curandero lo usó constante como medio para alejar a hechiceros y entes maléficos en sus intervenciones cerca de los enfermos.

El uso como profiláctico derivaba de sus reconocidas propiedades narcóticas. El *yettl* adormecía al hechicero de la misma manera que lo hacía con las serpientes venenosas que con el polvo de *tabaco* "pierden todo sentido y así las matan."²⁸ Procedimiento semejante se administraba a ciertas especies dañinas de hormigas, y este viejo uso se ha prolongado hasta nuestros días en que el *tabaco* forma parte de un gran número de insecticidas.

En el viejo México precortesiano había, además, una forma particular de uso del *tabaco*, al parecer desconocido por otros pueblos del continente: como *tenex yyettl*. Esta forma de uso persistió durante la Colonia y gracias a ello conocemos hoy sus elementos constitutivos.

Digamos antes que el principio activo del *tabaco* está contenido en ácidos orgánicos cuya liberación se lleva a cabo

cuando se tratan con bases, alcalinos. De ese modo se obtiene un alcaloide, la nicotina, de acción tóxica manifiesta y cualidades narcóticas y excitantes de las terminaciones de los nervios secretorios y de las fibras lisas. Esa forma de obtención, aunada a las propiedades farmacodinámicas de la nicotina, exactamente conocidas por los indígenas mexicanos y los curanderos coloniales, los llevaron a la integración de un complejo cultural, el del *tenex yyetl*, extrañamente semejante al complejo cultural de la coca *Erythroxylon coca Lam.* en el no muy lejano Perú.²⁹

El *tenex yyetl*, que el padre de la Serna al castellanizarlo llama *tenchiete*, se prepara con las hojas secas y trituradas del *yyetl*, en proporción de diez partes por una de cal.³⁰ La mezcla de *tabaco* y alcalinos, al ser masticada, empapada en saliva, y sostenida entre la mejilla y las mandíbulas, libera el alcaloide que, a la manera de la *coca*, pero en grado menor, hace desaparecer la sensación de hambre y fatiga y permite las largas caminatas.³¹ En su capítulo "De los conjuros, encantos y palabras que usan para cargar y caminar" el bachiller don Hernando Ruiz de Alarcón hace un relato minucioso de los elementos que integran el complejo cultural del *tenex yyetl*.³²

Pocas fueron las actividades de la vida diaria o los métodos curativos en que el *tabaco* no intervino; sin embargo, a este respecto, gozaron también de un gran prestigio otras plantas de la misma familia de los solanos, hoy catalogadas en el género *datura*, y entonces asimismo consideradas como divinas. Los cronistas hispanos nos hablan de todas ellas con un temor sublime.³³

La peligrosidad de las *daturas* es conocida en Occidente desde la más remota antigüedad. En la India, la nuez de dutra —de donde el nombre del género deriva—; en Grecia, el mitológico *nepentes*; en Asia Menor, la *mandrágora*; y en Europa, el *beleño*, son medicamentos que en manos de hechiceros y encantadores provocan males sin cuento.³⁴ Todas esas plantas tienen un alto porcentaje de alcaloides, de los cuales los más constantes son la *atropina*, la *hiosciamina* y

la escopolamina con acciones sedante, hipnótica, midriática o antiespasmódica, pero excesivamente peligrosos en su manejo por su gran toxicidad que se traduce en vértigos, cefalea, depresión, alucinaciones, delirios y convulsiones.

Los médicos indígenas y sus herederos, los curanderos coloniales, conocían en forma precisa el umbral de toxicidad de esas yerbas y las administraban por vía oral en las dosis adecuadas para provocar estados de hipnosis y alucinosis pasajeros que no pusiesen en peligro la vida, como veremos al tratar del *ololiuhqui*. En ello les iba la propia vida ya que, comúnmente, los propios médicos y curanderos ingerían las daturas.

La aplicación al exterior en enfermedades como la gota, era frecuente, según los testimonios de los cronistas; también su empleo en las fracturas de los huesos largos y en el tratamiento de las úlceras rebeldes.³⁵ Ingeridas, se tenían como remedio eficaz para muchos padecimientos; las fiebres palúdicas entre otros. Alarcón informa de la administración de la yerba *atlynan* o tornaloca con ese propósito.³⁶ Pero fueron las propiedades diagnósticas de las daturas y demás plantas alucinógenas, más que sus indudables virtudes terapéuticas, las que mayor impacto produjeron en la mentalidad mágica del curandero colonial.

El complejo del *ololiuhqui*

De todas esas plantas ninguna alcanzó tan alta celebridad como el *ololiuhqui*. Su uso en la materia médica indígena destaca en un plano de primera importancia y al pasar al botiquín del curandero colonial no pierde, sino aún acrecienta, su antiguo prestigio, conservando las características sagradas y maravillosas que la hacen una planta indispensable.

Ololiuhqui, cosa redonda y encorvada, en realidad designa a la semilla de la planta, "redonda, semejante al culantro", dice Hernández. Debido a ese proceso tan frecuente en el razonamiento humano que identifica a una parte con el

todo, la planta se menciona, a menudo, con el nombre de su más importante componente. Sahagún, sin embargo, se encarga de informarnos que la planta conócese por *coatl xoxouhqui*, culebra verde, nombre que tomó seguramente de su aspecto.³⁷ El protomédico de Felipe II, a su vez, asegura que "algunos llaman *coaxihuitl* o yerba de la serpiente" al *ololiuhqui*, variante en la designación dada por el fraile francisco que confirma la característica de volubilidad que llamó tanto la atención a los sistematizadores nahuas.³⁸

Pero en la sinonimia del *ololiuhqui* existe un apellido más que se refiere, ya no al aspecto físico, sino al místico. Alarcón, que tanto cuidado puso en la indagación del pensamiento que informa la práctica de las más vulgares acciones de los indios sureños, hablando de los efectos sorprendentes de la yerba escribe: "ellos lo atribuyen a la deidad que dicen está en la dicha semilla llamada *ololiuhqui* o *cuezpalli*, que es una misma cosa."³⁹ *Cuetzpalli*, *lagarto*, venía a ser el nombre esotérico de la planta tenida por los indígenas como un dios.

En uno de los procesos instaurados por la Santa Inquisición en contra de Mateo, negro esclavo, y María, india, su mujer, el primero confiesa "que dio una bebida hecha de una semilla de una yerba que en lengua mexicana se llama *cuexpaltzi*."⁴⁰ El escribano inquisitorial estampó el sustantivo reverencial con una ortografía a la que hoy no estamos acostumbrados; el sonido compuesto de nuestra *tz*, explosiva y continua, lo trasladó por el sonido de la *sh* correspondiente a la antigua *x* española; suprimió, por otra parte, la *n* final del sufijo *tzin*, debido probablemente a variación dialectal o regional en la pronunciación.

La voz correcta *cuetzpaltzin*, Lagarto Sagrado, define el carácter divino de la planta y el uso místico que de ella se hizo. Entre los antiguos nahuas el *cuetzpallin* se tenía como símbolo de la abundancia del agua y del placer sin pena. Según el intérprete del código Vaticano significa: "*abbondanza dell acqua*"; representación derivada, tal vez, de la creencia, que todavía subsiste en nuestros días, de que los

charcos donde habita el lagarto jamás llegan a secarse, aún durante el más riguroso estío.

Seler agrega: "para los mexicanos son ideas equivalentes abundancia, prosperidad y agua copiosa". El *cuetzpallin* tenía además otra significación análoga: la de fecundidad. En las imágenes trazadas de modos diferentes en los manuscritos en que los varios signos del día se refieren a las partes corporales de un hombre, el *cuetzpallin* es símbolo, unas veces, del pene, otras, del útero. La fertilidad sobresaliente es, por tanto, otro de los símbolos manifestados por el *cuetzpallin*.⁴¹

En los pueblos agrícolas precortesianos agua copiosa, fertilidad y abundancia están íntimamente conectados con el producto básico de la alimentación indígena: el maíz. *Cuetzpallin* y maíz vienen a ser sinónimos en un plano místico. *Cuetzpallin* es el catorceavo día del mes y el duodécimo signo de la astrología judiciaria; conforme a ello, *Cuetzpallin* es el nombre mítico de *Cinteotl Itztlacoliuhqui*, dios del Maíz Maduro, cuya fiesta se celebra en el mes *ochpaniztli*, en la época de la cosecha.

La serie de asociaciones que hemos venido desentrañando muestra la íntima conexión que hay, en el pensamiento indígena, entre la yerba sobrenatural, el alimento divino con el que los dioses formaron a los hombres, y el animal o *nagual* que los liga en el plano místico. *Ololiuhqui*, *Cuetzpaltzin* e *Itztlacoliuhqui*, constituyen formas distintas de una divinidad trinitaria: tres dioses distintos y un solo dios verdadero. Esta representación, difícil de comprender para la mente occidental, no es exclusiva del *ololiuhqui*, otra yerba sagrada, el *peyote*, también la posee: en este caso la divinidad trinitaria está compuesta por *peyote*, venado, maíz, como a su tiempo veremos.

La relación del *ololiuhqui* con el agua dio a la yerba una condición de frialdad que fue usada por los curanderos en el tratamiento de la fiebre. Al ser conjurada la yerba se le decía: "*Tlaxihuallauh, ilamacazqui cecec*" Ven acá, Frío Venerado.⁴² Sin embargo, contrariamente a la antigua con-

cepción indígena, la medicina colonial da al *ololiuhqui* condición cálida. Debióse el hecho a que, cuando los españoles conocieron la planta y trataron de señalar sus principales características, usando el concepto helénico de los cuatro estados de las cosas, la dotaron de calurosidad: "es planta caliente en cuarto orden", afirma Hernández; esto es, el más alto orden.

Fría o caliente, la planta tiene una vehemencia que permite a los sacerdotes y médicos indígenas usarla como instrumento mágico para obtener la omnisciencia de los dioses.⁴³ Una clase particular de médico, llamado *payni*, el mensajero, pónese a la disposición de los ansiosos clientes para resolver las consultas a lo desconocido. Él toma el brebaje sagrado, trasmite a la divinidad la pregunta apetecida y retorna con la adecuada respuesta. El curandero colonial, que substituye al viejo *payni*, es también, en ocasiones, el mensajero del *ololiuhqui*; empero, con mayor frecuencia, el propio interesado realiza directamente la consulta. La persecución implacable que llevó a efecto el grupo dominante hizo indispensable la variante del antiguo patrón aborigen.

Otras más fueron introducidas. Entre ellas tienen particular interés la ocultación de la antigua deidad bajo el nombre de santos de la hagiografía católica. *El ololiuhqui* es sincretizado, según el padre Ponce con "Nuestro Señor", o con los "Ángeles", y también con "María Santísima."⁴⁴ *El ololiuhqui*, en la etnobotánica indígena, pertenece al sexo masculino, llama por ello la atención su sincretización con la Virgen. La explicación del hecho puede lograrse si tomamos los informes de Ponce como poco concisos; es probable que el sacerdote católico hubiese sufrido una confusión, bien fácil por cierto, entre el *ololiuhqui* y su comparte que a menudo le acompaña en la pociones, la llamada *ail ynan*, Madre del Agua, que De la Serna dice se tiene por la "hermana del *ololiuhqui*."⁴⁵ Esta comparte sí pudo haber sido sincretizada, con toda lógica puesto que es del sexo femenino, con María Santísima, bajo la advocación nativa de "Nuestra Señora de las Aguas."

El bachiller don Hernando Ruiz de Alarcón, sacerdote comisionado en el arzobispado de México, fue encargado por el arzobispo de la Serna, de averiguar los ritos y supersticiones de procedencia nativa de los feligreses de su amplia jurisdicción. El bachiller pasó muchos de los años comprendidos entre 1618 y 1629 requisitando la conducta privada del aborigen y recogiendo en el idioma náhuatl la serie variadísima de conjuros y deprecaciones usuales en las más diversas circunstancias de la vida diaria. Su campo de actividad parece haberse limitado al espacio que hoy forman el estado de Morelos y los distritos adyacentes de las entidades que con él limitan. Tal territorio constituye el área cultural del *ololiuhqui*, y el centro de donde difunde por el resto del país el uso sagrado de la yerba. Gracias a esta circunstancia el bachiller Alarcón pudo penetrar ampliamente en el conocimiento de la yerba y darnos en su Tratado de Supersticiones dos capítulos completos, dedicados exclusivamente al tratamiento de la planta, y un sinnúmero más de alusiones en las restantes páginas de la obra. Fue además el factor decisivo en la poderosa ofensiva lanzada por el Santo Oficio en esta época contra de los adeptos a la droga, ya que, hasta entonces, se supo plenamente la significación de actitudes y valores que pasaban como intrascendentes. Alarcón mismo remitió a muchos de sus informantes al Santo Tribunal para que fuesen castigados por su diabólica conducta.⁴⁶ Datan de los años de 1621 y 1629 la mayoría de las causas instauradas por tomar y beber *ololiuhqui*, y todas ellas proceden de núcleos de la zona arriba delimitada: México, Taxco, Tepecuacuilco, Acapulco, Chiautla.

Con los datos de Alarcón y los informes que suministran los propios procesados podemos hoy conocer uno a uno los rasgos que integran el complejo cultural del *ololiuhqui*. Hechos aquí:

1: El lugar del campo donde brota esta planta milagrosa cuidadosamente se asea de malas yerbas, suciedades e impurezas; se le tiene por sitio sagrado y el curandero o, simplemente, el afortunado mortal que la descubre se encarga

de la limpieza, aun cuando la yerba esté en medio del desierto, dice exagerando Alarcón.

2: Recolectada la semilla, se la trata con el respeto y reverencia que merece su naturaleza divina. El anciano del linaje pone bajo su protección, la del dios, a toda la parentela; fabrica un "cestoncillo el más curioso, llamado en mexicano *ytlapial* y dentro de él guarda el *ololiuhqui* y lo que le ofrecen como es incienso, algunos pañitos labrados, vestidos de niñas y otras cosas de este tono y tiénese aquello en tanta custodia y veneración que nadie se atreve a abrir la petaquilla, y mucho menos a tocar la ofrenda que está dentro, ni al *ololiuhqui*."⁴⁷ La propiedad del *ytlapial*, su guarda, se transmite en la línea hereditaria como lo más preciado, y el tabú que prohíbe tocarlo se quebranta sólo en aquellas ocasiones que ameritan la consulta del dios; de otro modo el *ololiuhqui* se enoja y el condigno castigo no tarda en caer sobre el sacrilego irrespetuoso. Alarcón cuenta el gran temor de que son presa los acusados cuando sus jueces les ordenan ir por el *ytlapial* para procurar su destrucción y advierte con sobrado juicio: "este temor que significan no es que le tengan a los ministros de justicia por el castigo que ellos merecen, sino el miedo que tienen del dicho *ololiuhqui*, o a la deidad que creen reside en él."⁴⁸

3: Las circunstancias que obligan a la interrogación de la divinidad, por lo común son las cuatro siguientes:

- a) para diagnosticar la grave enfermedad.⁴⁹
- b) para conocer a la persona causante del mal.⁵⁰
- c) para descubrir a la hija, criada o pariente perdidos y⁵¹
- d) para prever los sucesos por venir.⁵²

4: La semilla es la parte de la planta usada en el tratamiento mágico, molida y desleída en agua, en dosis de "veinticinco granos."⁵³ Una parte de la suspensión se aplica al exterior, untada sobre la piel; el resto se ingiere. La semilla debe ser preparada por una persona ritualmente pura.⁵⁴

5: La ingestión del *ololiuhqui* se realiza en medio de un grave silencio; nada debe perturbar la llegada del dios, ni ruido alguno adventicio interrumpir el discurso sagrado de la divinidad; por ello se escogen como propicias las horas silentes de la noche. Agregado del silencio, la soledad es otro de los elementos esenciales en el complejo cultural del *ololiuhqui*. Silencio y soledad son en realidad los rasgos propiamente distintivos, los que dan la fisonomía al complejo. El *payni* se encierra "sólo en un aposento, que de ordinario es su oratorio, donde nadie ha de entrar en todo el tiempo que dura la consulta, que es cuando el consultor está fuera de sí."⁵⁵ Sin embargo, en ocasiones, particularmente cuando es el paciente y no el médico quien toma el divino *patle*, se permite el acompañamiento por persona que debe permanecer estática y muda durante el clímax de la revelación. El silencio, en cambio, jamás puede ser quebrantado.⁵⁶

6: Previa a la ingestión y durante todo el tiempo que dura el sueño provocado debe sahumarse el paciente y el *sartoscali* donde se halla el *ololiuhqui*, generalmente acompañado de diversos santos: con ellos se trata de prevenir la intromisión de seres hostiles durante el momento de la prueba; las llamas de candelas encendidas coadyuvan eficazmente en la profilaxis mística.⁵⁷

7: En el momento de beberse al dios, quien lo hace lo conjura con palabras llenas de veneración, solicita su aquiescencia y promete rendirle culto y debido acatamiento. Ganada así la deidad, se aparece al devoto paciente y resuelve sus dudas e interrogaciones. Le habla en el lenguaje humano y para hacerlo toma también una figura humana.⁵⁸ La forma de un anciano venerable es el disfraz común, pero algunas veces escoge cualquier otro continente antropomorfo. Ponce nos cuenta: "se les aparece uno como negrito que les dice todo lo que quieren."⁵⁹ Tal aspecto de aparición aunque no frecuente, sí es, en cambio, perfectamente lógico. Uno de los curanderos, el ya mencionado Mateo, negro esclavo, llama a la semilla "*ololiuhqui* del moreno", esto es, *ololiuhqui* negro, color que toma el grano al envejecer. Por otra

parte, Ponce nos dice que el *ololiuhqui* es también llamado *tüiltzin*, Divino Renegrido, de donde resulta fácil comprender por qué toma la forma de negrito. Extraña, sin embargo, que no sea el lagarto la forma de aparición corriente. Aún más, ignoramos si en la época precolonial este animal precedió a las figuras antropomorfas. El lagarto, *cuetzpaltzin*, nágual de *Itztlacoliuhqui*, deidad representada en la planta, es también el *nágual* más común del área cultural del *ololiuhqui*.

Tales son los rasgos constitutivos del complejo del *ololiuhqui* dentro del territorio que hemos señalado como su área cultural. El proceso psicológico subyacente en tal complejo es el de la identificación de tipo enriquecedor, por medio de la cual el paciente al comerse al dios lo incorpora dentro de sí y adquiere momentáneamente las características de omnipotencia y omnisciencia del dios mismo. Es en tal estado de omnisciencia, embriaguez sagrada, alucinosis y éxtasis provocado, cuando el *payni* o, en su caso, el enfermo, reciben el mensaje divino que nunca hubieran podido obtener en el *habitus* ordinario de la mente.

Como rasgos añadidos del complejo debemos señalar, en primer término, sus propiedades afrodisíacas; derivadas seguramente de su carácter de símbolo de la fecundidad. Los autores españoles las anotan.⁶⁰ Las gentes de occidente encontraron, además, aplicación racional a la planta.⁶¹ El divino prestigio de que fue dotada permitió que se convirtiera en una verdadera panacea. El doctor don Manuel Urbina, a fines del pasado siglo, identificó al *ololiuhqui* como la *Ipomoea sidaefolia*, Choisy; una convolvulácea que aún espera el detenido examen del laboratorio; W.E. Safford creyó que se trataba de la *Datura meteloides* Dunal; pero la botánica actual la reconoce como la *Rivea corymbosa* L. vulgarmente llamada quiebraplatos.⁶²

Pipiltzintzintli

Por el tiempo en que fray Agustín de Vetancourt impri-

nía su Teatro Mexicano, 1698, los archivos de la Inquisición acumularon una serie de procesos contra sujetos que tomaban, para usos ocultos, una yerba que llaman *pipizticintli*, *pipizintli*, *pipichichintle* y *pepetichinque*. El nombre náhuatl correcto parece ser *pipiltzintzinli* y de los cronistas novo-hispanos Vetancourt es el único que la menciona, bien es cierto que omitiendo el morfema demostrativo *tli* y confundiendo su descripción con la del *peyote*. El propio autor anota sus aplicaciones terapéuticas conjuntamente con las del cactus de Zacatecas.⁶³ De la descripción que antecede parece desprenderse que el *pipiltzintzinli* tiene propiedades semejantes a las del *peyote* y el *ololiuhqui*, y que la parte del vegetal usado es la raíz. No hemos encontrado investigador que haya identificado la droga en la literatura reciente. Uno, es verdad, afirma, sin prueba o fundamento, que se se trata del opio.⁶⁴

Los escasos datos que suministra el archivo inquisitorial la hacen aparecer como una planta herbácea, cultivable, que se emplea previa desecación y que bebida provoca alucinaciones: "veían malas cosas y hablaban con ella disparates."⁶⁵ Además, da flores conocidas como rosas: "rosas de *pepetichinque*."⁶⁶ El Santo Oficio prohibió su uso y persiguió a sus adeptos. Éstos cargaban la planta como amuleto.⁶⁷ No era éste sin embargo, su exclusivo uso místico; más comúnmente fue empleado como medio diagnóstico y por vía de terapéutica.⁶⁸

Los relatos inquisitoriales muestran, ante todo, la similitud de acción y uso de la yerba que nos ocupa con la ya conocida del *ololiuhqui*. Los distintos rasgos del complejo del *ololiuhqui* pueden fácilmente señalarse en las testificaciones. Hay además otra coincidencia: los casos proceden todos del área cultural del *ololiuhqui*, y en una época en que no se hace mención a esta planta maravillosa. Empero, el hecho de que sean raíces, tallos y flores las partes de la planta usadas y no se aluda al uso de la semilla, impide considerar a uno y otro vegetal como perteneciendo a la misma especie.

En cambio, en el plano místico la identidad es absoluta; aún el nombre de la yerba concuerda con la designación esotérica del *ololiuhqui*. En efecto, *Pipiltzintzintli*, "El Nobilísimo Infante", no es sino una reduplicación de *Piltzintli*, nombre del joven dios del Maíz Tierno, de los Alimentos, de la Procreación y del Placer; compañero de *Xochiquetzal*, la diosa de las Flores y del Amor; y padres ambos de *Cinteotl Itztlacoliuhqui*, el dios del Maíz Maduro, que, según ya hemos visto, es el nombre mágico del *ololiuhqui*.⁶⁹

El hongo divino

Teonanacatl, alimento de los dioses, es el nombre de otra de las milagrosas plantas de la medicina azteca; en este caso no se trata ya de una datura sino de un hongo que, en la etimología de la voz *teotl*, dios; *nanacatl*, duplicativo de *nacatl*, carne, alimento, define sus características sagradas. Sahagún lo incluye en su párrafo "De ciertas hierbas que emborrachan."⁷⁰ Es, sin embargo, Motolinía quien nos da la más vívida descripción de las propiedades prodigiosas de este hongo.⁷¹

Los curanderos coloniales no echaron en saco roto la vieja experiencia indígena y, cuando lo creían menester, acudían al uso de este hongo sagrado que al castellanizarse fue llamado simplemente *nanacate*, perdiendo la raíz *teotl*, divino, mas no, por cierto, su carácter de planta prodigiosa.⁷² Según el padre de la Serna, todavía a mediados del siglo XVII, la recolección del hongo, al cual se seguía atribuyendo divinidad, se realizaba previa una noche de vigilia llena de plegarias y conjuros. Hasta el amanecer, cuando el rocío matinal comenzaba a humedecer la vegetación, llegaba el momento propicio para arrancar el *nanacate*.⁷³

7. PEYOTL ZACATEQUENSI

Farmacodinamia

Tanto en la época que precedió a la Conquista, como durante los tres largos siglos de la dominación española, la planta mágica que alcanzó el más alto prestigio y la más amplia difusión fue la que don Francisco Hernández describió con el nombre de *Peyotl Zacatequensi*. Todavía en la actualidad sus propiedades maravillosas no han decaído, aun se han acrecentado, entre numerosos grupos étnicos de fuera y dentro del país, no obstante la introducción, en la *medicina-folk*, de plantas exóticas de gran valor alucinógeno, como la *Cannabis indica* y el *Papaver somniferum*.

El *peyote* es un pequeño cactus que crece espontáneamente en los semidesiertos del norte, desde Coahuila, Zacatecas y San Luis Potosí hasta Querétaro. Planta única en su género; descubierta hasta hoy sólo en México y su frontera septentrional; de pequeño tamaño; sin espinas; sin ramas o bayas; deja ver apenas sobre la superficie del suelo la parte superior redondeada, llamada cabeza, radialmente dividida por surcos sinuosos que limitan costillas, provistas de cerdas blanco-grisáceas que le dan a la planta un aspecto lanuginoso. Su designación botánica moderna, *Lophophora*, y la antigua náhuatl, *Peyotl*, derivan de ese aspecto característico. En el centro de la cabeza un punto de enmarañada pelusa señala el sitio del que parten las costillas y de donde nace la flor, de color rosado, que rápidamente madura en un fruto rojizo. La parte de la planta oculta bajo tierra, de la forma y tamaño de una zanahoria o un nabo, recibe el nombre de raíz y está cubierta de escamas leñosas que le constituyen una rígida celda.

En la época de lluvias, especialmente cuando ésta finali-

za, la parte clorofílica de la planta que se halla sobre el suelo, presenta un aspecto túmido, fresco y prominente, firme, elástico al tacto y pleno de vigor. Durante la temporada de secas la planta se arruga y desmerece, se torna blanduja y mustia, se entierra a sí misma en el suelo jalada por la poderosa fuerza de tracción de sus radículas adventicias. Tal parece como si la planta sumiera la cabeza dentro de su cuello.

Desde mediados del pasado siglo se intentó la clasificación botánica de este cactus. Dos géneros, *Anhalonium* y *Lophophora*, exclusivamente mexicanos, se lo disputaron con mayor ventura; sin embargo, basta señalar algunos de los nombres con que aparece mencionado en la abundante literatura que en su derredor se ha creado para notar que no son los únicos. Helos aquí: *Echinocactus williamsii* Lemaire; *Anhalonium williamsii* Lemaire; *Mammillaria williamsii* Coulter; *Anhalonium lewinii* Henning; *Lophophora lewinii* Thompson y *Lophophora williamsii* Lemaire. Por algún tiempo se creyó que tal variedad de designaciones correspondía a diferencias en especies y géneros; La Barre parece haber probado que el *peyote* pertenece a una especie única de un género único y que las diferencias que presenta son estacionales o debidas a la edad de la planta que, unánimemente, es llamada en la actualidad *Lophophora williamsii* Lemaire.¹

El análisis químico ha descubierto en el *peyote* diferentes alcaloides, de los cuales sólo uno se halla presente en la planta joven, y nueve, a lo menos, en los ejemplares adultos. Todos estos alcaloides, de acción farmacodinámica compleja, se portan distintamente, teniendo propiedades sedante y soporífica unos, mientras los otros aumentan la excitabilidad refleja del sistema nervioso central. La mescalina y la peyotina en su modo de actuar recuerdan a la morfina, por sus acciones analgésica, hipnótica y anodina; en tanto que la lophophorina y la anhalonidina tienen gran semejanza con la estricnina. La doble acción opuesta de los alcaloides de la

planta explica la sintomatología contradictoria que muestra el individuo intoxicado con el *pan-peyotl*.

En una primera etapa se nota excitación, alegría, euforia, disminución de las sensaciones kinestésicas, facilidad en la ejecución de actos que ameritan grandes esfuerzos; el rostro se para encendido, las pupilas dilatadas; el intoxicado habla incesantemente, sin completa coordinación cuando comienza a sentirse iluminado.

Pasa rápidamente esta etapa y se sigue otra en que existe inclinación a la postura horizontal, pero sin tendencia al sueño. La marcha se realiza sin precisión, el cuerpo todo se halla en condición trémula, los reflejos aumentados, pero con embotamiento de las sensaciones táctiles y dolorosas; diversas partes del cuerpo se estremecen con rápidas contracturas y hay sensación de hinchazón en cara, labios y lengua.

Durante esta segunda etapa aparecen los fenómenos subjetivos más notables: supervaloración del tiempo como resultado de un rápido flujo de ideas; incapacidad para fijar la atención, el menor estímulo hace cambiar el curso de los pensamientos; percepción perturbada del espacio y sensación de una existencia dual, de un desdoblamiento de la personalidad.

Pero lo característico de la intoxicación por el *peyote* aparece cuando se presentan las alucinaciones sensoriales, de las cuales son particularmente constantes las visuales y las auditivas. Las visuales sobrevienen gradualmente, primero sólo con los ojos cerrados, luego se acentúan hasta que un juego de colores kaleidoscópico asume toda clase de formas y aspectos fantásticos en continuo cambio y movimiento.

El *peyote* no produce hábito y la medicina occidental ha tratado de utilizar sus alcaloides en la terapia de algunos padecimientos que caen dentro del radio de actividades de la psiquiatría; sin embargo, la gran toxicidad de la planta y la dificultad en su adquisición abundante, han limitado su empleo.²

Expuesto a grandes rasgos el conocimiento que la ciencia

occidental ha extraído de su contacto con el *peyote*, veamos ahora cuál fue la experiencia mística que obtuvieron los médicos indígenas y los curanderos coloniales de este mismo contacto.

Área cultural

En número suficiente para esclarecer los conceptos que su uso involucra, los archivos del Santo Oficio de la Inquisición conservan delaciones, auto-acusaciones y procesos instaurados contra personas que comían o bebían la cactácea prohibida. Los lugares del país donde tales causas fueron desahogadas demarcan en forma precisa una superficie territorial que debemos considerar como el área cultural del *peyote*, ya que es en ella donde se presentan de modo constante, los elementos integrantes del complejo cultural producido por la intoxicación de la droga alucinógena.

He aquí, por orden alfabético, los lugares que en los siglos XVII y XVIII, cuando menos, sabían del uso de la planta: Acámbaro, Antequera, Atlixco, Chalco, Chihuahua, Cholula, Cuautla, Cuitzeo, Guadalajara, Guadalcázar, Guanajuato, Hurepetío, Ixmiquilpan, León, Manila, México, Pachuca, Puebla, Querétaro, Salamanca, Saltillo, San Luis Potosí, San Luis de la Paz, San Juan del Río, San Pedro Piedra Gorda, Santa Ana Maya, Santa Fe, Sinaloa, Tarímbaro, Taxco, Taximaroa, Tlalpujagua, Tecoripa, Tepeaca, Tepuxtlán, Tezcoco, Valladolid, Zacualpa y Zacatecas.³

Una línea imaginaria que de norte a sur uniera a Santa Fe, Sinaloa, Guadalajara, Valladolid, Taxco y Antequera y que partiendo de este último lugar se dirigiera de sur a norte ligando a Puebla, Pachuca, San Luis Potosí y Saltillo, para volver al punto de partida, limitaría un espacio donde quedarían comprendidos, en parte o en su totalidad, los estados de Nuevo México, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Durango, Sinaloa, Nayarit, Zacatecas, Aguascalientes, San Luis Potosí, Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Hidalgo, México, Morelos, Distrito Federal, Guerrero y Oaxaca. Tal

espacio territorial constituía la antigua área cultural del *peyote*.

Foco de difusión

Pero no todos los lugares comprendidos en esta área extensa, situada toda ella en el altiplano o en sus estribaciones, presentan igual intensidad en cuanto al uso de la cactácea. De los 58 procesos que recogimos de los archivos del Santo Oficio, 11 fueron iniciados en Zacatecas, 8 en Michoacán, 7 en Guanajuato, 7 en la ciudad de México, 3 en el Estado de Puebla, 2 en Hidalgo y Guerrero, respectivamente, y tan sólo uno en cada una de las entidades siguientes: Chihuahua, Jalisco, Sinaloa, Nayarit, Coahuila y Oaxaca. Parece inconcuso que, en cuanto a número se refiere, Zacatecas, Michoacán, Guanajuato, la ciudad de México, Querétaro y San Luis Potosí, ostentan una importancia particular.

El estudio de los procesos revela, por otra parte, que mientras en la ciudad de México el uso del *peyote* va acompañado del empleo de otras yerbas mágicas, como el *ololiuhqui*, y de prácticas y ceremonias comunes a esas otras yerbas, en el norte del país los ritos aparecen mucho más libres de influencias extrañas. Ello permite afirmar que el foco de difusión del área demarcada se halla situado en el norte del país.

Sahagún y Hernández corroboran este supuesto. El primero dice del *peyote*: "Es como un manjar de los chichimecas."⁴ El segundo, al relatar las diferentes virtudes de la planta agrega: "y así de otras varias cosas que los chichimecas, al estudiarla, creen haber encontrado."⁵ La conexión entre *peyote* y chichimecas, apellidado este último que los nahuas hortícolas daban a los grupos étnicos recolectores y cazadores del norte, aparece también en uno de los conjuros que emitía en lengua mexicana una curandera de Zacatecas. Al dirigirse a la cactácea, entre otras cosas, le endilga las

siguientes palabras: "can ichichimeco". ¡Tú, que vives en el país de los chichimecas!⁶

Por la misma época, fray Andrés Pérez de Ribas, hablando de tepehuanes y zacatecas, esto es, de chichimecas, señala el uso que estos grupos hacían del *peyote*.⁷ Arlegui, en 1737, casi un siglo después, en su crónica de la provincia de Zacatecas, insiste: "La raíz que más veneran es una llamada *peyote*."⁸ Las citas que anteceden permiten asentar que el foco de difusión del *peyote* se encontraba en territorios del norte del país y todo hace suponer que era en la provincia de Zacatecas, precisando más, en la ciudad de Zacatecas, donde debemos localizar dicho foco.

De Zacatecas el proceso de difusión siguió dos caminos: uno hacia el norte que invadió terrenos que hoy forman parte de los Estados Unidos y que, en la época colonial, constituían parte de misiones y presidios. El complejo del *peyote* siguió en su difusión los senderos que tan penosamente iban abriendo los evangelizadores cristianos en ayuda de su Rey. En Santa Fe se supo del uso del *peyote* por boca de los soldados del presidio. En 1632 uno de esos soldados, el mulato Juan Antón, confesó haber tomado la yerba durante su estancia en Durango.⁹

La vía de difusión hacia el sur tuvo focos secundarios en Valladolid, Guanajuato, Querétaro y México. De este último punto se difundió el empleo de la droga a las Islas Filipinas, lugar el más distante de que tenemos noticia. Como en el caso de Santa Fe, la yerba fue llevada al Lejano Oriente por soldados mestizos que pasaban a guarnicionar las Islas. De 1617 datan las primeras testificaciones sobre el conocimiento de la yerba y los primeros edictos prohibiendo su uso; mismos que se repitieron en 1639.¹⁰

Nombre

Aunque el cactus es de origen nortño, el término mexicano *peyotl*, con que se le designa, prevaleció sobre otros indígenas debido a la característica de *lingua franca* que el

náhuatl había adquirido por la época inmediatamente anterior a la Conquista. Sin embargo, en los grupos étnicos donde la planta tenía su foco cultural, variadas designaciones eran corrientes. En la actualidad todavía los huicholes de Jalisco lo llaman *jícuri*; los tarahumaras de Chihuahua, *jículi*; los coras de Nayarit, *huatari*; los tepehuanes de Durango, *kamaba*; pero en lo general el nombre del cactus en los distintos lugares del país sólo expresa variaciones —*piot*, *piule*, *piyolli*, *peyori*, *peiot*— del *peyotl* náhuatl. Los españoles castellanizaron la voz, conforme al genio del idioma, substituyendo la africativa lateral *tl* por la explosiva lingual *t*, adicionaron la vocal *e* final y pasaron el acento de la primera sílaba a la segunda para darle gravedad a la palabra.

Etimología

Mucho se ha discutido sobre la etimología de la voz *peyotl*. Parece, sin embargo, que su significado tiene que ver, tanto con su aspecto físico, como con sus fantásticas propiedades farmacológicas. Molina en su Vocabulario traduce *peyutl* por “capullo de seda o de gusano.”¹¹ Sahagún, que fue el primero en describir la planta, nos dice: “hay otra hierba, como tunas de tierra, que se llama *peyotl*, es blanca, hácese hacia la parte del norte.”¹² Hernández, más explícito, informa: “la raíz es algo mediana, sin tallos ni hojas sobre el suelo, pero de tal modo cubierta de lana, que no fue posible dibujarla.”¹³ El aspecto lanuginoso del cactus, producido por las cerdas blanco-grisáceas que portan sus costillas, dióle su primer significado.

El segundo deriva de su acción fisiológica. Hernández, que al mencionar los vegetales indígenas comúnmente da la traducción que sus informantes le señalan, llama al *peyote* de Xochimilco “medicina resplandeciente.”¹⁴ Molina da para el verbo *pepeyoca* el significado de “relumbrar el agua o los campos con la claridad y reverberación del sol o la luna.”¹⁵ Urbina, finalmente, recuerda que otro verbo con idéntico

tica raíz, *peyonia inic*, significa estimular, aguijonear.¹⁶ Un aztequismo, *pepeyote*, califica a diminuto parásito de las aves que produce un intenso escozor sobre la piel humana. Resplandecer, relumbrar, estimular son verbos que fácilmente se aplican cuando se define la acción fisiológica del *peyote*, en lo particular, si se trata de las alucinaciones visuales coloridas.

Identificación mística

El *peyote* es considerado por los indígenas como un dios y esta categoría sobrenatural ha logrado persistir hasta nuestros días en los grupos étnicos donde su uso ritual no ha perdido su antiguo simbolismo. El padre Arias informa que la yerba "era tenida por los coras como creación especial del genio maligno, a quien ellos designaban con el nombre de *Naycuric*, estaba consagrada a servir de ofrenda al numen y su bebida servía para tener comunicación con él."¹⁷ En la religión huichol un intrincado complejo liga, en el plano místico, al *peyote*, al venado y al maíz, por medio de una serie de elementos: aire, flecha, pájaro, lluvia, fuego, tabaco, etc., que concurren al establecimiento de una divinidad trinitaria que Lumholtz todavía alcanzó en su forma prístina.¹⁸

La compulsión ejercida por el grupo dominante sobre los adictos a la divina planta obligó a éstos a su sincretismo con santos de la hagiografía católica. La prohibición formal del uso del *peyote* se dictó en los primeros años del siglo XVII: un edicto del Santo Tribunal de la Inquisición impreso en México, en 1620, señala el comienzo de una intervención que, de cuando en cuando, se exacerba. El curandero colonial, para evitar en lo posible esta persecución acude, entre otros recursos, al sincretismo de la antigua deidad con divinidades del panteón cristiano.

La primera identificación de que guardan memoria los archivos inquisitoriales, se realizó en la ciudad de México, en 1617, con el *Niño Jesús*;¹⁹ por esos mismos años un man-

cebo es la forma de materialización del *peyote*.²⁰ En seguida aparece el sincretismo con la *Santísima Trinidad*.²¹ La identificación del *peyote*, divinidad trinitaria, con la *Santísima Trinidad* es fácil de comprender.

Un sincretismo posterior, pero más durable —de 1626 a 1665 en Zacatecas— es el que identifica al *peyote* con *Nuestra Señora*.²² Esta Nuestra Señora es nada menos que Santa María, nombre que se aplica al *peyote* desde 1625 en Valladolid.²³ En León, por 1692, se le llama *Santa Rosa María*; si bien la antigua denominación sigue conservándose; en Ixmiquilpan, por 1704, se le conoce por *Yerba Santa María*;²⁴ en San Juan del Río, en 1713, por *Santa María del Peyote*,²⁵ y en Zacatecas por 1720, se le designa simplemente como *Yerba María*.²⁶

Junto a este sincretismo de signo femenino se venía gestando otro de signo masculino que identificó la planta con San Nicolás. En 1629 aparece por primera vez en Zacatecas la imagen de *San Nicolás* en el altar del *peyote*.²⁷ En 1716 en Guadalcázar, la cactácea es llamada *Rosa San Nicolás*.²⁸ En 1720, en Zacatecas, *San Nicolás*, junto con *Cristo crucificado* y *San Antonio*, siguen identificando el *peyote*.²⁹ Variaciones de este sincretismo aparecen en Saltillo que en 1742 llama al *peyote*, *Señor don Pedro*:³⁰ y en Nayarit, donde, en 1776, se le vuelve a identificar con *San Antonio*.³¹

El sincretismo, al tomar signos opuestos en su proceso de identificación mística, dio al *peyote* distinta condición; la comparte femenina produjo la denominación de *Rosa María*, la comparte masculina, la de *Rosa San Nicolás*.

Proyección sexual

Esta oposición, que aparentemente separa a la planta en dos especies distintas y motiva grandes confusiones, sólo es comprensible si consideramos que las representaciones de indígenas precortesianos y mestizos coloniales otorgan al *peyote* características sexuales porque proyectan en él con-

diciones divino-humanas, entre las cuales, sexo, discurso y pasiones, son las principales.

Con los datos a la mano, resulta difícil saber cuáles son las peculiaridades que permiten a los curanderos catalogar a la planta como del sexo femenino o masculino, según el caso. La impresión que deja la lectura de los numerosos procesos instaurados contra personas que acuden al *peyote* para resolver sus ansiedades hace suponer que se otorga masculinidad a la planta cuando ésta es mencionada como cabeza o raíz; en cambio, cuando de la flor se trata, designasele *Rosa María* y se le tiene como perteneciente al sexo femenino. En el primer caso es común que se le llame simplemente *peyote*.

Ambas partes de la planta, cabeza-raíz e inflorescencia, se administran conjuntamente, *casadas*, a lo menos desde los primeros años del siglo XVIII, y si bien hoy es sabido que los alcaloides se extraen principalmente de la cabeza-raíz, tal parece que la forma de administración total busca el efecto maravilloso de esas dos compartes místicas complementarias: lo masculino y lo femenino.³²

Otra posible explicación cabría sobre la diferenciación entre lo masculino y lo femenino: lo primero podría referirse al espécimen adulto de la planta, que es el que contiene la totalidad de los alcaloides y por consiguiente el que, ingerido, provoca la mayor intoxicación; mientras que lo segundo convendría a la planta joven, pobre en principios activos.

Cualquiera que sea la explicación lógica que busquemos al fenómeno, es indudable que navegaremos siempre en un mar de conjeturas y que jamás acertaremos. El curandero colonial seguramente nunca intentaba la calificación racional, sino la mística, inalcanzable a nuestro pensamiento. Cuenta a este propósito La Barre que pasando por un campo de algodón en compañía de un indígena, éste le aseguró que algunas plantas eran hembras y otras machos, sin que en la diferenciación estuviera involucrada una realidad botáni-

ca.³³ El caso es aplicable al *peyote*: no había una realidad botánica en la diferenciación sexual.

Unas veces era el color, otras el tamaño, en ocasiones el aspecto, lo que permitía al curandero calificar de masculina o femenina a la planta. Las más de las veces, sin embargo, no explicaba el hecho, lo daba por sabido.³⁴ *Peyote* masculino. *Rosa San Nicolás* o simplemente *peyote* y *peyote* femenino o *Rosa María*, no son sino una sola cosa: *peyote*. Ambos se representaban con colores distintos, el primero verde, el segundo amarillo, según la testificación de algún curandero; pero esos colores, correspondientes a los distintos sexos del *peyote*, tampoco son el producto de una realidad botánica, sino de una alucinación visual.³⁵

Cabe, desde luego, la duda de si con los nombres de *Santa Rosa María* y *peyote* se califica en realidad a dos plantas distintas. Lumholtz, a fines del pasado siglo, recogió la información de que en Jalisco dábase el nombre de *Rosa María* a la *Cannabis indica*, comúnmente conocida por marihuana.³⁶ Esta yerba recibe hoy día muy diversos nombres: *Mariquita*, *doña Juana*, *mota*, *shora*, *grifa*, pero no *Rosa María*. Ignoramos la fecha en que fue introducida esta planta éxotica a México; pensamos, sin embargo, que su data es reciente, como lo es la de la adormidera. De cualquier manera, hay elementos suficientes para suponer que la *Santa Rosa María* de la Colonia no era la *Rosa María* de Lumholtz.³⁷

Una diferencia más existía entre la *Rosa María* y el *peyote*, aparte del sexo y color diversos, a saber: la distinta temperatura. Esta condición no es ya de procedencia indígena como las anteriores, sino netamente occidental. Su introducción en la *medicina-folk* aparece hasta el siglo XVIII: el *peyote* es frío, la *Rosa María* caliente. Los cuatro estados de las cosas que don Francisco Hernández innovó en la medicina colonial alcanzaron también a esta yerba milagrosa.³⁸

En esto el curandero colonial se apartó de lo estatuido por el protomédico de Felipe II, quien al describir el *Peyotl Zacatequensi*. dice: "Parece de un gusto dulce y calor mo-

derado." Lo que hace pensar que aun en la determinación de la condición fría o cálida de las yerbas actúa el factor subjetivo, la experiencia mística, más de lo que puede suponerse.

Dosis, tiempo y lugar

El *peyote* es suministrado en dosis que varían según el contenido activo de la planta disponible. En ocasiones se toman dos onzas, en otras lo que cabe en la palma de la mano, una raíz, seis o siete cabezas. La experiencia determina, sin duda, la dosis aconsejable.³⁹

El poder sugestivo de la divina planta permite formas de preparación en que se hace caso omiso de las propiedades farmacológicas. Cuando se aplica a modo de ungüento o se carga consigo la raíz amarrada en un trapo o hecha muñeco, no se pretende hacer uso de los efectos derivados de un particular contenido físico-químico, sino exclusivamente tomar provecho de las características mágicas comprendidas en el cactus.⁴⁰

Con mayor frecuencia, a más de ese uso y acompañándolo, se saben utilizar las propiedades racionales del *peyote* y para ello se muele en metate hasta convertirlo a polvo o masa y así es ingerido. Las más de las veces, sin embargo, se acude a la dilución del polvo o masa en agua —que puede ser agua bendita para incrementar el poder místico— o en vino, nombre genérico que por lo común califica el licor destilado del agave que produce el mezcal. Para facilitar el desdoblamiento de los alcaloides contenidos en la planta se acostumbra, al tiempo de la ingestión, comer o beber diversos azúcares, como miel, piloncillo o chancaca.⁴¹

La fisiología de la planta impone, además, la época apropiada para su utilización que es aquella de mayor concentración en el contenido activo, a saber: el tiempo de secas.⁴² Otras consideraciones llevan a procurar días propicios —miércoles y sábados— para asegurar el éxito del tratamiento.⁴³ A semejanza de lo que ocurre con el uso de otros

alucinógenos, el atardecer, la oración o caída la noche, se tienen por horas las más favorables de un rito que, en sus primeros minutos, requiere el silencio y la soledad; pero que, a diferencia de las ceremonias que rigen a esos otros alucinógenos, bien pronto rompe silencio y soledad con la explosiva excitación provocada por la dinámica de la intoxicación.⁴¹

El rito se lleva a cabo, necesariamente, en un lugar sacro que puede ser el baño de sudor llamado *temazcal*⁴² —presidido en la vieja época precortesiana por una deidad veneranda— o el *santoscali*, esto es, el casto recinto que en toda habitación rural o citadina contiene el altar doméstico. Inmediatamente antes de la ceremonia se realiza el barrido ritual del aposento para asegurarle una limpieza mágica. Una doncella, ingenuamente pura, se encarga de la operación.⁴³

En el ara se sitúan las imágenes de Nuestra Señora, Santa Rosa, San Nicolás, San Diego o cualesquiera otras que sincreticen al dios indígena; se enrama y enflora el altar y frente a él, en el piso, se pone el plato, xícara o batea con el *peyote* preparado y en su intermediación el sahumerio de copal que se mantiene encendido durante el curso de la ceremonia.⁴⁴

El humo de tabaco, fumado por los participantes, agrega una secuencia más al acto de purificación y unido a todo ello el símbolo siempre presente del fuego —el dios viejo— representado en los casos más apegados al rito primigenio por una gran hoguera y, en los otros, por vicariantes católicos que apelan a las candelas de cera prendidas en número variable y en colocaciones diversas frente al altar.⁴⁵

Los actos de purificación no se limitan al local sagrado, abarcan también a las personas que intervienen en la ceremonia: el enfermo o consultante, el curandero, los familiares de aquél, vecinos y allegados. El rito, pues, comprende a un grupo de gente y establece relaciones místicas que desbordan la simple relación médico-paciente común en la medicina occidental. Previamente los participantes ayunan.⁴⁶

La doncella que muele la yerba y cuya virginidad mantiene incontaminada la fuerza de la planta divina es, a menudo, la encargada de ofrecer la bebida; lo hace con el conocimiento pleno de su responsabilidad como manipuladora de una esencia sagrada, con suma humildad, llorando o sollozando.⁵⁰ Los comulgantes visten ropa nueva o limpia y al ingerir el brebaje lo toman "con gran fé, como si fuera el Santísimo Sacramento."⁵¹ El acatamiento, respeto y reverencia debidos al divino cactus se manifiestan aún más patentes al analizar —como lo hacemos a continuación— otro de los rasgos importantes del complejo.

Idioma ritual

Para resolver el acto siempre trascendente de la comunicación con lo sobrenatural, las diversas culturas apelan a los más variados expedientes. El idioma vulgar, medio de entendimiento entre la generalidad de la gente, profanado por el uso diario y el trato corriente, parece, las más de las veces, totalmente inadecuado. La oración dirigida a un dios o el conjuro con que se le impetra es un acto de mística transcendencia y elevado deberá ser el lenguaje con que se pretenda entrar en contacto con tan magnífica y sublime esencia.

Dos formas de salvar el obstáculo encontraron nuestros antepasados indios: el primero fue el uso de un idioma extraño al grupo propio, desconocido para el común de los mortales, a la manera como lo es el latín en la religión católica; el segundo consistió en la introducción de vocablos exquisitos en el lenguaje vulgar, nunca dichos en otra ocasión sino en las ceremonias consagradas al culto. Los mexicanos llamaban a esta manera particular de habla *nahualtocaïtl*, el idioma de la divinidad.

En el complejo cultural del *peyote* ambas formas de expresión fueron conocidas. El padre don José de Ortega, justamente se extraña al constatar que los cantos que acompañan a la danza del *peyote*, entre los nayaritas, no son

emitidos en la lengua propia del grupo, sino en las emparentadas de los coras y tepehuanes.⁵² El esoterismo del idioma ritual guarece a la divinidad contenida en la cactácea de su contaminación con lo habitual.

El curandero mestizo de la Colonia aprovecha tan notable experiencia y usa, como lenguaje esotérico, las diversas lenguas indígenas: náhuatl, caxcán, tarasco. Se hace acompañar en las curaciones por indígenas que toman a su cargo los cantares en la lengua ritual, o memoriza, sin el pleno conocimiento del significado de las palabras, frases que aprende de sus viejos maestros.⁵³

Pocas veces, sin embargo, se nos informa sobre el contenido de los cantos, oraciones y conjuros indígenas, y más raras son las ocasiones en que se traduce al castellano el conjuro indígena y en tal forma es emitido.⁵⁴ La compulsión del grupo dominante, por otra parte, obligó al curandero colonial a olvidar bien pronto el lenguaje ritual en idiomas indios y le condujo a substituirlo por oraciones de la liturgia cristiana expresadas unas veces en latín y otras en castellano. La sincretización del *peyote* con las deidades católicas facilitó grandemente el proceso de substitución.⁵⁵

La ingestión del *peyote*, al igual que la de las distintas yerbas mágicas, se acompaña de fórmulas especiales en que la cactácea es tratada con el respeto y reverencia que merece su calidad sobrenatural. El diminutivo reverencial característico del idioma náhuatl pasa al castellano con su antigua connotación mística.⁵⁶

El lenguaje ritual se emplea tanto al momento de extraer el cactus como en el de su ingestión y propiciación; pero, en ambos casos, el curandero colonial es quien hace gala del conocimiento esotérico. Queda por referir el idioma que usa el paciente, cuando por medio de la identificación enriquecedora que logra al comerse al dios, se convierte en un ente sobrenatural y alcanza, por este recurso, la omnisciencia y omnipotencia reservada a los seres inmortales. Sabemos que en la cultura occidental es experiencia común que los extáticos místicos y aun los torvos endemoniados se expresen en

correcto latín en los momentos de la crisis.⁶⁷ Entre los curanderos coloniales tal fenómeno es asimismo conocido.⁶⁸

El caso de Francisca Rodríguez

El proceso instaurado en contra de Francisca Rodríguez es uno de los que más enseña respecto al uso del lenguaje ritual. Además, hace conocer muchos otros rasgos del complejo que venimos analizando, en forma integrada. En la causa a que nos referimos se transcribe el versículo de un cantar que instruye diáfananamente sobre el tipo de conjuros que impetra el curandero colonial. Francisca confiesa haber aprendido el versículo —y otros a que ya hemos hecho referencia con anterioridad— de una india mexicana; no obstante ello, la ortografía y genio de la frase la coloca en la lengua caxcán o en otro idioma emparentado con el náhuatl hablado en las cercanías de Zacatecas, de donde Francisca es originaria. La Rodríguez fue presa por usar medios supersticiosos para saber si su cliente, una doña Mariana Costilla, había de juntarse con su gallardo doncel, un don Melchor. En su testificación ante los jueces del Santo Oficio, dice:

“A las doce del medio día fue con la dicha india Barbola a casa de dicha doña Mariana Costilla y la dijo esta confesante: ya traigo aquí quien dé el remedio y dicha doña Mariana lo agradeció, diciendo lo pagaría... volvió a la oración... y que todas juntas se sentaron en el suelo y esta confesante encendió dos velas de cera y las puso en dos candeleros de barro en el suelo, donde estaban sentadas y la dicha india Barbola y esta confesante chuparon tabaco y pidió esta confesante la xicara (que colocaba delante de una imagen de Nuestra Señora) que habían dicho previniese y así mismo pidió agua y la hierba *peyote* y el carbón y el papel y los algodones y todo lo trajo la dicha negra de dicha doña Mariana Costilla, que es ya difunta y habiéndolo traído, encendió la negra el carbón y en un tiesto lo puso esta confesante encendido en medio de todas, para calentarse no más.

y con el papel chuparon y luego, cogió esta confesante la xícara llena de agua y la puso entre las velas y habiéndola así puesto tomó dos de dichos algodones y al echar cada uno de ellos en el agua, dijo al primero: aquí va don Melchor y al echar el segundo dijo: aquí va doña Mariana y habiendo echado los algodones tomó una guitarra la dicha Barbola, india y tañó y cantaron esta confesante y la dicha Barbola en esta manera, que esta confesante tomó en la mano una flecha que llevaba y pasó la mano con la dicha flecha sobre el agua sin tocarla y así estuvo un rato y la Barbola cantaba (un son huasteco) y esta confesante no sabe lo que cantaba; porque no lo entendía y esta confesante cantó diciendo *tasot sua-pile, semicaquis inxposti, iauqui latonati, iaguala ioguali aguaila aguailan caní chichimeco nixta cuiloli* y no sabe lo que quiere decir (en lengua castellana, que ella lo cantó así porque una india llamada Luisa, que era mexicana, le enseñó aquellas palabras y lo de la xícara) y que los algodones no se juntaron, con que esta confesante dijo no tenía remedio, con esto molieron el *peyote* y lo echaron en agua y lo bebieron, para ver si se había de casar el dicho don Melchor con la dicha doña Mariana, esta confesante y la dicha india Barbola, y la dicha doña Mariana y las dichas doña Ignacia y Isabel y habiéndolo bebido, se estuvieron los algodones en su lugar sin juntarse en la dicha xícara.⁷⁷⁵⁹

El versículo que nos ocupa, vertido al náhuatl y al castellano, dice:

*¡Tlazolcihuapilli,
cemiac inichpochtli,
Yaoquil itonatiuh,
yahuallan Yohualli,
Ahwayahuayan,
can ichichimeco,
Nixtacuilolli!*

*¡Mujer divina y hechicera,
virgen para siempre jamás,
espiga guerrera del Sol,
que presides el cerco de la Noche,
donde es dios el lanuginoso cactus,
en el país de los chichimecas.
Tú, la del rostro pintado de blanco!*

El significado esotérico, que Francisca la partera desconoce, se devela con las informaciones que, sobre mitología nahua, ha suministrado Sahagún.

En la mística invocación dirigida a la deidad contenida

en el *peyote* éste —en su calidad de comparte femenina— es sincretizado con las *cihuapipiltin*, formas fantasmales domiciliadas en el oeste que acompañan al Sol desde el cenit hasta el ocaso y que en ciertas noches lúgubres de signo aciago, bajan a las encrucijadas de los caminos a provocar en los desaprensivos transeúntes males y padecimientos sin cuento: son las mujeres primerizas muertas en el parto —sangrienta y hazañosa batalla— equiparables a los guerreros que mueren en el ara de los sacrificios o en el campo de la lucha y merecedoras, como éstos, de la juventud eterna y de la divinización. Los guerreros, hechos dioses, gozan del altísimo honor de dar escolta y protección a *Tonatiuh*, el astro luminoso, desde el alba hasta el medio día; entonces múdase la escolta y toman el lugar de los hombres las mujeres divinas.

Tlazolcihuapilli, mujer hechicera y divina, se le llama al *peyote* por la sincretización dicha. *Cemicac inichpochli*, eternamente virgen, porque, como las *cihuapipiltin*, goza de una eterna juventud. *Yaoquil itonatiuh*, planta, verdura o espiga guerrera del Sol, porque, también como las *cihuapipiltin*, es guerrero y por ello el cactus al ser ingerido confiere valor y temeridad en el combate. *Yahuallan Yohualli*, en el círculo o espacio de *Yohualli*, la Noche, Dios Invisible, porque en tal lapso las *cihuapipiltin*, como el *peyote*, presiden en la baja tierra: de aquí la nocturnidad de las ceremonias en su honor. *Ahuayahuayan*, en el lugar que posee las plantas llenas de las pequeñas espinas, cerdas blanco-grisáceas del cactus que, usando un aztequismo, llamamos ahuates: referencia específica al aspecto físico de la planta mágica. *Can ichichimeco*, que vives en el país de los chichimecas, procedencia del *peyote*. *Nixtlacuilolli*, la del rostro pintado: otra referencia al aspecto físico del *peyote* cuyas cerdas danle una apariencia blanquecina que, en este lugar, se conecta místicamente con la pintura ritual de las *cihuapipiltin* de quienes Sahagún dice: “La imagen de estas diosas tienen la cara blanquecina, como si estuviese teñida con color muy blanco.”⁸⁰

Música y danza

El respeto y veneración que obligan al uso del idioma ritual no impiden, como se ha visto, su empleo en la expresión alborozada del canto. Aún más, al sobrevenir la fase de excitación característica en la intoxicación por *peyote*, las manifestaciones ruidosas de una conducta desenfrenada se tornan inevitables. El canto parece, las más de las veces, acompañado por la danza. Los niveles de aculturación de curanderos y pacientes determinan la naturaleza del baile que, en los más apegados a la tradición indígena, están representados por “meneos y compaces muy ridículos” que escenifican el arte de cazar con arco y flecha⁶¹ y, en los otros, por movimientos, aparentemente desordenados, unidos a visajes y gritos “que aturdían la casa.”⁶²

De igual manera varían los instrumentos musicales utilizados en el rito. En unos casos se acude al arco primitivo “que hacía carra carra”⁶³ o al *omichicahuaztli* —constituido por un palo o hueso largo de venado, provisto de muescas transversales en una de sus caras, sobre la cual se frota otro hueso o palo—⁶⁴ y las más de las ocasiones al tañer de la guitarra o de la lira, de procedencia occidental.

El canto, la música, la danza y la acción opuesta de la droga alucinógena provocan en el curandero, en el paciente y en los participantes un estado de iluminación que los transporta a un mundo irreal y fantástico. Éste ve “muchas palomitas como lucernas y sobre el cuerpo le caían gotas de agua, como cuando llovizna”;⁶⁵ aquél es atacado “de una especie de locura” o “se privaba del sentido”;⁶⁶ éste observa “figuras de diferentes maneras y chichimecas con flechas”;⁶⁷ “visiones de toros y bailes de indios”;⁶⁸ o, “al demonio y sus ministros en varias figuras de animales, al arcángel San Gabriel en la forma que se pinta y más de trescientas veces un Señor crucificado”;⁶⁹ y los más, perciben las imágenes de “un viejo y una vieja, que esos eran el *Piote* y la Santa Rosa.”⁷⁰

El curandero, condicionado por el repetido y largo en-

trenamiento que le suministra la práctica misma del rito, es quien llega, con más frecuencia, al desdoblamiento de la personalidad y se convierte en el receptáculo de la divinidad al caer en trance.⁷¹ El estado de posesión mística —que a los participantes les parece “como gota coral”, esto es, una crisis epileptoide— hace del curandero el vehículo al través del cual se expresa la deidad de sexo dúplice y responde al interrogatorio que se le formula, de acuerdo con los contenidos de propósito que exigen la realización del rito.

Propósitos

El uso del *peyote*, entre los indígenas, tenía finalidades definidas por los conceptos religiosos dominantes: los hui-choles, por ejemplo, lo ingerían —lo ingieren todavía— con motivo de las ceremonias realizadas en honor del maíz, *Tatei Cachihuari*,⁷² en la época de su cosecha.⁷³ Aparte de ese uso ritual, acudían también al cactus en los siguientes menesteres menos sagrados:

a) Colectivamente.

i) para “saber cómo saldrán de las batallas.”⁷⁴

ii) para “pelear y no tener miedo.”⁷⁵

b) Individualmente.

i) para no tener “ni sed, ni hambre.”⁷⁶

ii) para preservarse “de todo peligro.”⁷⁷

iii) para “descubrir a los autores de un hurto o robo.”⁷⁸

iv) para “tener conocimiento de los futuros.”⁷⁹

v) para “la curación de las heridas.”⁸⁰ y “para diferentes achaques de hinchazones o pasmos.”⁸¹ porque “se tiene por medicinal usada con moderación y templa.”⁸²

Al pasar la mágica cactácea al botiquín del curandero colonial, por razones obvias, el uso colectivo de *peyote* desapareció, tanto en los ritos de la cosecha como en batallas y peleas; no así en los otros menesteres, como veremos.

1: Para *hambres* y *fatigas*. La acción fisiológica de los alcaloides del *peyote* determina su utilización como medio

para combatir la fatiga muscular y psíquica. Ya el padre Ortega había notado la enorme resistencia de los intoxicados que, sin mostrar cansancio alguno, pasan largas horas en continua danza.⁸³ Quienes toman *peyote* yugulan las sensaciones de hambre y sed y pueden, sin esfuerzo aparente, desarrollar grandes trabajos. Tal experiencia también es conocida por los curanderos coloniales.⁸⁴

2: Para *todo peligro*. Para tal fin el *peyote* no es ingerido sino cargado a manera de amuleto. Los peligros que más teme el indígena y el mestizo son, desde luego, los de naturaleza sobrenatural, los que derivan de los deseos hostiles de un hechicero.⁸⁵

La carencia de bóvidos y equinos en la América precolumbina nos indica que la utilización del *peyote* en valentías y vaquerías es una innovación cultural que los indígenas tomaron, seguramente, de mestizos y mulatos. Estos sujetos, catalogados por la torcida economía colonial como vagamundos, no tienen en un principio más puerta abierta a sus actividades que las labores en haciendas y arrierías. De donde el ideal de su vida, según hemos visto, es ser "buen torreador, buen jinete y buen enamorado."⁸⁶ Su destreza en el manejo del caballo y la reata de lazar los hizo indispensables, desde fines del siglo XVI, en la explotación del ganado orejano; pero esta habilidad, según ellos, es debida a la utilización de los recursos místicos contenidos en las yerbas, convenientemente aderezadas con prácticas de magia cristiana.⁸⁷

3: Para *hurtos o robos*. Tal finalidad, ciertamente, puede parecernos ingenua hoy que la cultura occidental cuenta con las maravillas del detector de mentiras y otros medios asombrosos en su lucha contra el delito. Los resultados, sin embargo, antaño como hogaño, son siempre los mismos: eficacísimos.⁸⁸ Para arrieros y vaqueros la pérdida de sus bestias de trabajo es el interés principal que los lleva a la ingestión e interrogación del *peyote*.⁸⁹ Para los dueños de esclavos o siervos la pérdida de esas bestias de trabajo los conduce a la encuesta.⁹⁰

Las virtudes detectoras del *peyote* fueron utilizadas por los gambusinos en menesteres más productivos que el simple descubrimiento del ladrón, de lo hurtado o lo perdido. Las vetas de plata y los placeres auríferos, tan ansiosamente rastreados los señala el *peyote* a quienes a él acuden en demanda de la indicación.⁹¹ En las célebres minas de Zacualpa tal método fue común.⁹²

4: Para *conocer los futuros*. La ansiedad constante y extrema que caracteriza a la sociedad mestiza mexicana, en los momentos en que acomoda y reinterpreta conceptos y prácticas en conflicto, se manifiesta por una frecuente preocupación por conocer lo que el futuro reserva. El *peyote* es sólo uno de los medios en uso para averiguar lo porvenir.⁹³

La facultad previsora del *peyote* es utilizada por el curandero colonial en el diagnóstico y pronóstico de las enfermedades. Por lo común son el propio paciente o sus familiares quienes, dirigidos por el curandero, realizan la interrogación de la cactácea deidad.⁹⁴

5: Para *usos terapéuticos*. Es indudable que la utilización terapéutica del *peyote* debió ser la principal incumbencia del curandero; mas no debemos olvidar que en la etiología mística una de las más frecuentes causas de dolencia es la conocida por maleficio. Raras veces, por ello, se llega a descubrir la entidad nosológica tratada por el cactus, ya que no se intenta la aplicación de un tratamiento racional sino subjetivo.⁹⁵

Sólo en ocasiones el entermo describe sus principales síntomas y entonces es posible identificar padecimientos infecto-contagiosos, parasitosis y accidentes diversos, todos ellos tratados como mal de aire, burla, bocado o hechizo.⁹⁶

6: Como *afrodisíaco*. El *peyote*, finalmente, al igual que las restantes yerbas mágicas de la materia médica colonial, goza de un gran prestigio como afrodisíaco. No hay, desde luego, una realidad farmacológica en esa virtud de la cactácea que es totalmente de naturaleza mística, emocional o subjetiva. La forma misma de empleo del *peyote* en los menesteres amorosos habla a las claras de esa subjetividad:

hasta que su poseedor lo cargue, a la manera de amuleto o fetiche, para que ejerza sobre las personas del sexo opuesto una poderosa e irresistible atracción. Libra de tremendas dificultades a la esposa infiel; liga con lazos invisibles e inquebrantables al amante escurridizo y diagnostica los males de amor con precisión asombrosa.

En la técnica amatoria el *peyote* actúa, en ocasiones, por su sola y magnífica presencia: se le talla en el aspecto de muñeco o se le adorna con flores y listones de seda de variados colores; pero las más de las veces, otras yerbas, el oloroso *puyomate* sobre todo, y prácticas mágicas coadyuvantes muy diversas, añaden y refuerzan sus propiedades sobrenaturales.⁹⁷

El uso del *peyote* como afrodisíaco no aparece mencionado en los cronistas coloniales que observaron su empleo entre los chichimecas; sin embargo de ello, en los procesos inquisitoriales su ingestión coexiste con prácticas eróticas y conjuros emitidos en lengua indígena, hecho que hace pensar en la remota antigüedad de las virtudes afrodisíacas del cactus.

8. MEDICAMENTA ERÓTICA

Pureza y castidad

El cristianismo, entre otras cosas, fue una violenta reacción contra la exuberante sensualidad de las religiones paganas. Los padres de la Iglesia gustaban de envanecerse de su abstinencia frente a los placeres de la carne; jamás se cansaron de fustigar la bestialidad de los gentiles y tenían como argumento favorito la aseveración de que, salvo el cristianismo, todas las religiones eran impuras. De ahí que consideraran que el supremo mérito del nuevo credo fuera el haber introducido, por vez primera, la castidad en el culto. La *lustratio* —purificación de las antiguas religiones— quedó identificada con la abstinencia sexual, a grado tal que pureza y castidad vinieron a resultar sinónimos.

La idea cristiana de la purificación influyó sobremanera en el pensamiento moral de Occidente. Durante siglos, los pecados de la carne fueron condenados con el mayor rigor y execradas las transgresiones a los tabúes sexuales.¹ El cristianismo hubiera querido imponer como patrón general de vida la castidad absoluta; pero, ante la contradicción biológica que tal norma implicaba, se conformó con exigirla a los ministros del culto y, para el común de la gente, restringió las relaciones carnales a los límites del matrimonio. Fuera del lecho conyugal la comunicación amorosa se convertía en una ofensa a Dios que ameritaba condigno castigo en el fuego infernal.

No cabe duda que el encarcelamiento de la sexualidad dentro de las estrechas paredes del matrimonio —llevado a cabo con tenacidad inexorable por las autoridades eclesiásticas— fue arma poderosa que mantuvo unida a la sociedad, al cimentar con rigidez los pilares en que descansaba la es-

tractura del mundo cristiano; pero, en la propia esfera sexual, la extrema represión trajo aparejado su contrapunto. El temor al infierno, al castigo eterno, fue impotente para ahogar la fuerza desbordante del impulso sexual. Al par que el cristianismo, creció un conjunto de conceptos y prácticas que, por no tener abierta cabida en la nueva religión, hubo de refugiarse en el culto subrepticio que se ha dado en llamar magia cristiana.

Las viejas prácticas y conceptos sexuales de las religiones gentiles, al hallar vedada la puerta de acceso a la religión triunfante, se agruparon en ese culto *sub-rosa* y, refundidas, remozadas o en su original estado de simplicidad, pasaron hasta los hombres del medievo occidental, y con ellos al crisol de la Colonia. De su influencia ni siquiera pudieron librarse los representantes de la divinidad, que —una vez que el cristianismo logró el ideal de la unidad religiosa en la Edad Media europea— abandonaron los rígidos votos de castidad para dedicar algún tiempo a las obras gratas a Eros.²

Habiendo buscado acomodo la antigua cultura de Oriente en el recogimiento de los conventos, también tuvo acogida entre sus muros todo lo que en esa cultura había de emotivo, y fueron individuos del estado eclesiástico los que conservaron las viejas fórmulas de la antigua técnica amatoria y a menudo se extraviaron en sus floridos vericuetos. Una literatura redactada en el idioma culto de la clerecía, que corría de persona a persona, las más de las veces manuscrita, y que no obstante haber sido siempre perseguida alcanzó con el Renacimiento el privilegio de las letras de molde, se encargaba de conservar pristinas las diversas particularidades del arte amatorio.

“Los Admirables Secretos de Alberto el Grande”, “Las Verdaderas Clavículas de Salomón”, “El Tesoro del Viejo de las Pirámides”, “La Ciencia de los Talismanes”, son los títulos altisonantes de esos libros de maravilla que enseñaban al religioso hombre medieval prácticas y conceptos que guardan parecido asombroso *mutatis mutandi* con los de

las poblaciones primitivas contemporáneas. La muñeca de cera claveteada de alfileres, reminiscencia de la conocida identidad entre la cosa y su imagen, es práctica corriente de la magia medieval y también de la indígena. Los filtros amorosos de misteriosa composición, aderezados con extraños conjuros, recuerdan un ayer remoto para el europeo, presente para el americano. Los sapos, las sierpes, los escorpiones y otros bichos terráqueos, empleados a pasto por las desgredadas brujas de Occidente, pasaron con ligereza a la hechicería novoespañola por su semejanza con usos nativos.

El conocimiento de esas prácticas parece indispensable para un estudio aculturativo. Todas ellas fueron recogidas en procesos instaurados por el Santo Oficio de la Inquisición contra individuos de procedencia peninsular. En unas surge poderosa la práctica del hechizo del nombre; en otras, deviene más importante la imprecación del conjuro, recitado en lengua muerta, donde el deseo implica la consecución del acto mismo, de acuerdo con las leyes psicológicas que rigen la mentalidad mágicamente orientada.³ Prácticas y conceptos que tomaron como propicios portadores para llegar a la colonia no sólo al conquistador y al poblador españoles, sino también y acaso con mayor frecuencia, a los moriscos criollos de los puertos negreros del mediodía español, muy especialmente, a las mulatas blancas de Cádiz y Sevilla.

La diosa de la lujuria

Si en el mundo occidental el cristianismo es un freno eficaz y poderoso frente a la extrovertida sensualidad del mundo antiguo, entre los nahuas la religión desempeña un papel semejante. Es el legendario *Quetzalcoatl*, reformador del viejo culto, quien levanta su voz y su obra para condenar la incontinencia ambiente. La reforma de *Quetzalcoatl* tuvo indudables resultados ya que —en lo que ha llegado hasta nosotros del ritual nahua— hay una notable parquedad de prácticas sexuales abiertas. Sólo en las festividades a la dio-

sa *Tlazolteotl*, la Venus indígena, el rito exige procesiones de portadores de falos; pero, en general, hay en el culto una notable circunspección al respecto. Los mismos sacerdotes, representantes de las divinidades, dan muestras de una castidad que los padres expresamente señalan a los hijos como ejemplo de virtud; castidad testificada por los misioneros que concurrieron al episodio de la Conquista.

El aborrecimiento de todo lo que fuera incontinente sexualidad fortaleció la estructura del matrimonio poligínico y permitió el auge y solidez del Estado Azteca. Igual que el cristianismo, la religión nahua aprisiona dentro de las férreas barras del matrimonio la experiencia sexual y condena hasta la lapidación el adulterio. El hecho contribuye a separar el amor del matrimonio. Entre los aztecas, en efecto, el matrimonio no es el producto del enamoramiento de los contrayentes, sino de la conveniencia estatal. Al llegar el mancebo a la edad de la discreción, los padres y parientes piden su baja del *telpochcalli*, la casa de solteros comunal, y le dan mujer. Padres y parientes, puestos de acuerdo, escogen a la doncella que en unión del adolescente debe formar una nueva familia y en los *hueytlatolli*, o discursos morales pronunciados con motivo del casamiento, exaltan la continencia como uno de los valores culturales más apreciados.⁴

Es justo, no obstante, hacer notar que entre los nahuas la purificación por la castidad es sólo uno de tantos medios en uso, tal vez el principal pero en forma alguna tiene los caracteres de rigurosidad que hemos encontrado entre los cristianos. En determinadas ocasiones los mismos ministros del culto violan la abstinencia carnal y se entregan, previas ceremonias de acre intención fálica, a la tarea de engendrar vástagos que hagan posible la persistencia de una casta sacerdotal.⁵ Las solemnidades que preparan la transgresión del tabú sexual, no son desde luego frecuentes, ni entre los nahuas, ni entre otros pueblos que participan de una cultura igualmente compleja; sin embargo, no son tales pueblos los únicos habitantes del inmenso territorio que luego vino a

llamarse Nueva España: hay otros más que gozan de una cultura simple y para quienes la reforma de *Quetzalcoatl* carece de significado.

Coexistían, pues, claramente delimitados, dos grandes grupos de pueblos en el país; el uno constituido por los aztecas y su esfera de acción económico-cultural, de restringida carnalidad, y el otro, formado por numerosos y pequeños núcleos donde la sexualidad no estaba rígidamente reprimida.⁶ Entre ambos grupos debió existir una constante interacción que comunicaba las diversas prácticas y conceptos.

El pecado de la carne

Muchos de los grupos étnicos africanos conducidos a tierras de América se encontraban en niveles evolutivos comparables a los núcleos indígenas de cultura primitiva. En ellos la represión sexual de carácter religioso tampoco era inflexible. El hombre negro en modo alguno podía considerar la sexualidad como una ofensa a Dios, ya que, en la mayoría de los casos, no había elaborado tal concepto. Fue el choque con las ideas religiosas de sus esclavizadores el que le hizo comprender que la carne era fruto de un jardín vedado. Numerosas fueron las causas instauradas, particularmente durante el siglo XVI, contra individuos negros o de procedencia negra que pensaban y no tenían empacho en aseverar que la simple fornicación no era ni podía ser considerada cosa prohibida.⁷

La autoridad eclesiástica, que sí consideraba pecado y grave ofensa a la divinidad la simple fornicación con mujer soltera, para ser consecuente con sus ideas religiosas desde muy temprano concedió al negro, como una gracia, el sacramento del matrimonio y combatió por los medios a su alcance toda exteriorización amorosa fuera del referido sacramento. No sólo la autoridad eclesiástica, sino también su brazo secular, mostró a este respecto un celo particular, y donde quiera que había noticia de un pasajero idilio o de

un amancebamiento, el Señor Alcalde Mayor abría al negro una tremebunda disyuntiva: la cárcel o el matrimonio.³

La contradicción del tratamiento, en lo que se relaciona con el negro, salta a la vista cuando sabemos que el matrimonio, para el esclavo, no significaba la constitución de un núcleo familiar. El Estado colonial cimentaba su fortaleza en la solidez de la familia española; el matrimonio esclavista tenía como encomienda exclusiva la de producir esclavos. Función social muy importante para la economía colonial, pero que el negro repugnaba; de donde le resultara particularmente odiosa la represión y la violara infringiendo la ley en forma tan ostensible, que equívocamente, se nos presenta como individuo de sexualidad irreprimible.

El arte de amar

El conjunto de ideas y patrones de acción que participaban los grupos humanos que concurrieron en el crisol de la Colonia —al entrar en contacto— experimentaron una interpenetración de sus opuestos que desembocó, al cabo de los años, en un sistema conjugado de prácticas y creencias que vino a ser el patrimonio específico de la población mezclada. La imposición de la religión y la moral cristianas a los vencidos indígenas y a los negros esclavos, se llevó a cabo con decisión y tenacidad pero no sin obstáculos. Pasado el violento episodio de la Conquista los indígenas aceptaron, de grado o por fuerza, la nueva religión. En ocasiones manifestaron rebeldías eventuales que expresaron en movimientos nativistas o mesiánicos rápidamente reprimidos; las más de las veces, sin embargo, acudieron a la reinterpretación y al sincretismo de las nuevas y las viejas deidades y a su sometimiento al ritual católico. Los negros siguieron una conducta semejante ante la agresividad del amo esclavista.

A diferencia de lo ocurrido en el mundo occidental, el cristianismo, en el Nuevo Mundo, se escindió en una estructura de formas y en un contenido de valores. Mientras la primera fue fácilmente impuesta o aceptada, el segundo fue

objeto de tenaz oposición. El sistema de valores cristiano que norma la conducta sexual emerge como el apartado de la cultura que encontró una mayor resistencia a la aceptación y, en consecuencia, aquel en que el proceso de aculturación logró una mayor conjugación de elementos opuestos. Las resultantes de ese proceso se manifestaron ostensibles en la conducta sexual de la población de mezcla, dada la posición que se les adscribió en la estructura social de la Colonia. En ella habremos de estudiarlo. La propia situación posicional de mestizos y mulatos —sujetos desheredados en la estructura de castas— los condujo de la mano a la magia, al clandestinaje, a la rebelión contra el sistema de valores del grupo dominante y a la constitución de un código moral privativo en el que pueden descubrirse elementos indígenas, negros y europeos en coherente configuración.

En la sociedad colonial el hombre de mezcla se hallaba compelido a situarse en una posición marginal muy semejante a la que padece en la actualidad la mujer galante que hace de la sexualidad un oficio. No resulta, pues, extraño que las prácticas y conceptos que normaron su conducta sexual perduren hoy día entre hombres y mujeres marginales o en sectores de población minoritarios colocados al linde de la sociedad nacional, ya que la estructura social capitalista carece de interés o no puede hacer uso de los instrumentos integrativos que realoquen a esos individuos o grupos minoritarios marginales en posiciones de dignidad e igualdad con el resto de la población.

Hechas las consideraciones anteriores, digamos que la técnica amatoria empleada por el hombre de color gozaba de conocimiento general y uso corriente. Las causas instauradas por el Santo Oficio de la Inquisición tuvieron no pocas veces como origen el casual registro de personas en quienes se sospechaban faltas o delitos comunes,⁹ no ciertamente transgresiones a la moral cristiana. Raros hubieron de ser el negro, el mestizo o el mulato que no acarrearán consigo un póculo o materia amatoria, vehículo ineluctable de las fuerzas místicas: unas veces le llevaban en la faltriquera,

dentro de una bolsa de cuero o tafetán, otras le cosían cuidadosamente en la faja, le recostaban sobre el seno, le escondían en el fondo del baúl o entre el costal de sus trapos andrajosos.¹⁰ La materia amatoria —vegetal, animal o mineral— difería, pero cualesquiera que fuese su forma y constitución no venía a ser sino el recipiente de un ente espiritual poderoso que actuaba al ejercer una acción predeterminada sobre el sujeto de atracción o de repulsión.

Atracción amorosa

¿Cuáles acciones ejercía la técnica amatoria? Muchas y diversas, según en seguida veremos, pero la principal y primerísima sin duda era la atracción, que por algo enamorar fue y sigue siendo el amor mismo. La atracción llenó, en efecto, el mayor espacio y tiempo del arte de amar del hombre mezclado, y de las materias amatorias en uso las que tuvieron mayor aceptación fueron ciertas yerbas empleadas en su forma original o convertidas en polvo.

Antes de seguir adelante, creemos oportuno insistir en que el uso de plantas como materia amatoria en forma alguna implica la utilización de las propiedades farmacológicas, que las más de las veces son ignoradas o desconocidas. La fuerza espiritual en ellas contenida es la que en realidad ejerce la atracción. Y es conveniente tenerlo presente por ser una idea general que se aplica no sólo a la técnica amatoria sino, como ya hemos visto con anterioridad, a los postulados de la técnica médica general. Las propiedades que indudablemente poseen las yerbas no se aprovechan a la manera científica, previo el minucioso estudio de los elementos que las componen y el conocimiento de las acciones fisiológicas de sus sustancias extractivas. El hombre de mezcla, a semejanza del indígena y el negro, considera a las yerbas amatorias y a las medicamentosas como simples vehículos de un ente espiritual, de una fuerza mística, de un poder mágico.

Lo anterior explica la serie de complicadas ceremonias

imprescindibles para inducir, digámoslo así, ese ente espiritual, esa fuerza mágica, dentro de la yerba elegida. La recolección debe verificarse en un determinado momento, es decir, en día propicio, que en ocasiones sólo se presenta una vez al año. Durante el hecho de la recolección han de pronunciarse palabras de oculto sentido, que constituyen verdaderos conjuros. Verificada la cosecha, la yerba tiene que ser preparada por persona considerada pura, aderezada en forma preestablecida para que adquiera fuerza mágica y utilizada previa purificación de quien pretende aplicarla.¹¹

Realizadas todas esas ceremonias la fuerza mística imbuida en la yerba consigue la capacidad de producir los resultados apetecidos. Pero, hagamos otra aclaración necesaria. Tal y como hemos expuesto los hechos puede pensarse que no resulta imperativo el uso de una yerba determinada para fines de atracción, ya que basta su recolecta conjurada, el aderezo y la previa *lustratio* para adentrar el ente espiritual y alcanzar el fin al que se la destina. Hemos dicho que las yerbas y, en general, las restantes materias amatorias, únicamente sirven como vehículos a las fuerzas mágicas que en ellas se contienen. Es muy cierto que algunos hechos parecen indicar que lo esencial es esa fuerza mística y no las propiedades intrínsecas de la yerba y que aún una misma yerba puede ser usada con fines opuestos, según el ente místico que en ella se inspire.

En otro lugar hemos visto cómo el *puyomate*, planta indígena, es aprovechado unas veces con fines de atracción y otras de repulsión. Sin embargo, el hecho de que la raíz de *puyomate* sea elegida para fines opuestos indica que, tanto el indígena como el hombre mezclado, reparan en ciertas particularidades que hacen posible valerse de ella en la técnica amatoria, muy aparte de los fines para los cuales se la destina. Esas particularidades de las yerbas son fáciles de descubrir en unos casos, extremadamente arduas en otros: en el aludido del *puyomate* es el olor penetrante de la raíz el que posibilita su manejo al herir poderosamente la mentalidad mágica; en otros, la forma —de órganos genitales, de

manos—, el color, sus atados y envolturas o el simple nombre que sugiere asociaciones sexuales que no alcanzamos a penetrar totalmente.¹²

De lo anterior se desprende la importancia que tiene en el uso de las yerbas el nombre, el olor, el color, la forma y también el sabor; pero ello no invalida el aserto de que esas propiedades no determinan la atracción, sino las espirituales de que se hallan dotadas. Las propiedades físicas a lo más pueden ser coadyuvantes pero no eficientes, lo eficiente es la fuerza mágica, el ente místico del cual las yerbas resultan simples vehículos.

Las yerbas se aplican como unciones en la totalidad del cuerpo, en las partes pudendas o en las manos. Se unge la persona que pretende ejercer la atracción; pero, en ocasiones, se unta algún objeto de la persona motivo de atracción.¹³ La unción, en la que aparentemente se aprovechan las cualidades odoríficas de la materia amoratoria, no es el único medio en uso; basta a menudo cargar consigo la yerba en su estado físico habitual para que surta el efecto deseado, guardándola en el seno o en cualquier otra zona erógena, por ejemplo, la boca.¹⁴

También se acostumbra arrojar la yerba sobre el sujeto de atracción, tratando de que el ente místico en ella contenido actúe por contacto sobre la persona atractiva; en tales casos, convertida en polvo, se avienta sobre el vestido o, macerada en agua o saliva, se rocía. Surte igual efecto la maceración arrojada al suelo para ser pisada o, más sencillamente, derramada sobre la impronta del sujeto de atracción, de acuerdo con la idea de la mentalidad mágica que considera que en tales sitios queda la personalidad o parte de ella. En raras ocasiones se administra por vía oral o la ingiere la persona atrayente.¹⁵

Hecha la relación que antecede queda por anotar la eficacia de la atracción. Las declaraciones de los interesados dan luz meridiana a este respecto. Todos coinciden en afirmar efectos maravillosos que no extrañan cuando son requeridos por sujetos atrayentes plenos de juventud o belleza; pero

que sí causan positivo asombro cuando la persona que persigue y obtiene fines de atracción es vieja y fea.¹⁶ La eficacia de las yerbas es a veces tan asertiva que el sujeto mismo que las aprovecha, asustado de sus virtudes, busca la manera de amortiguarlas. Acción maravillosa de la yerba que desaparece al cesar, fortuita o intencionalmente, su aplicación.¹⁷

Pajaritos de quererres

Lo que en el inciso anterior afirmamos de las plantas, puede extenderse sin variación alguna a todos aquellos póculos en que la materia amatoria está formada por un animal o parte de él, las más de las ocasiones, según veremos, por un ave. Tampoco éstos actúan por las cualidades físicas a ellos inherentes, sino única y exclusivamente como vehículos de una fuerza anímica, de un poder mágico.

Las avecillas se cazan en días propicios con ceremonias predeterminadas y para infundirles el ente místico se aderezan. La purificación antecede el uso y los tabúes, generalmente de orden alimentario, tórnense más rígidos en el empleo de aves como el cuervo.¹⁸ El *huitzitzilin*, colibrí, de todas las aves es el más buscado para motivos de atracción, y al ser tenido por mejor vehículo de la fuerza mágica llega a llamarse pajarito de quererres. Basta traerlo consigo para que surta el efecto deseado.¹⁹

A pesar de la preponderancia del *huitzitzilin* en la técnica atractiva, la materia médica de orden animal cuenta con otras aves, como el cuervo mencionado y la tórtola. En la confección del póculo se prefiere el corazón, que debe ser extraído antes de que el miocardio deje de latir, seguramente por creerse que procediendo así se logra arrastrar el ente espiritual del pájaro en la pequeña víscera. En otros casos no se toma la víscera cardíaca sino la masa encefálica.²⁰

El uso del corazón de las avecillas en la técnica amatoria es fácil de comprender, ya que esta víscera, como indudable supervivencia de un antiguo modo de pensar, ha sido tradicionalmente considerada por el hombre occidental como re-

ceptáculo del amor; más difícil resulta alcanzar los motivos que llevaron al negro, al indígena y, más tarde, al hombre mezclado, a utilizar la masa encefálica, las plumas de aves, los huesos de rana, las virtudes inmarcesibles del sapo o las de los camaleones.²¹

En la generalidad de las ocasiones basta traer la materia amatoria en una bolsa, valona o nómina, cosida a la faja de la pollera, para obtener los fines apetecidos; sin embargo, hay otras maneras de utilizar la virtud en ella transmitida, una de las cuales consiste en enterrarla en los sitios que guardan la personalidad del sujeto de atracción.²²

Para el hombre moderno con el fallecimiento de una persona termina, igual que otras funciones fisiológicas, su actividad mental; en la materia de desintegración del cadáver no queda una pizca de lo que denominamos espíritu; en cambio, para el hombre colonial las cosas no suceden tan bruscamente. Éste considera que mientras existan restos humanos identificables sigue habitando en esos restos un ente espiritual. De ahí su persistencia en el uso de huesos, partes las más sólidas del cuerpo muerto, en las más diversas prácticas, entre ellas las de atracción amorosa.

Los huesos reducidos a polvo poseen idénticas virtudes. Propiedades atractivas que se comunican a la tierra de las sepulturas, en parte formada por la desintegración cadavérica. Por extraña asociación también se dota a la tierra de monte de cualidades atractivas.²³ Más fácil es comprender el uso de la tierra depositada en el cuerpo humano vivo, en parte formada por excreciones y secreciones cutáneas y, en consecuencia, constituyendo un ápice de la persona. Igualmente comprensibles parecen las prácticas en que la tierra en uso se toma del suelo donde queda la impronta del sujeto de atracción.²⁴

Si en la tierra de la sepultura y en la tierra de la pisada persiste la personalidad —según el pensamiento mágico— no debe extrañarnos que en los propios tejidos del sujeto dicha personalidad esté siempre presente. De las partes del cuerpo humano viviente las uñas son con frecuencia usadas

como materia amatoria. Raspaduras de uñas, servidas en chocolate, se ofrecen al sujeto atractivo para lograr su amor; pero más que éstas, los cabellos parecen dotados de una fuerza anímica poderosa. El uso de pelos del *mons veneris* coadyuva, desde luego, al fin amoroso.²⁵ Tierra, uñas y pelo constituyen el vehículo por medio del cual un ente místico actúa sobre la personalidad del sujeto de atracción.

Los conceptos que dan forma a las prácticas anteriores son los mismos que propician otros en que la materia amatoria está constituida por el agua de lavado del cuerpo o partes de él, especialmente de las zonas erógenas o consideradas como tales, a saber: los órganos genitales externos, las axilas, el hueco popliteo. Tal agua de lavadura se administra oralmente, por vía respiratoria o, indirectamente, aplicándola sobre un objeto perteneciente al sujeto de atracción, sabiendo que en él permanece su personalidad. En ocasiones basta el uso del agua simple, aderezada con yerbas o convenientemente conjurada, para obtener el efecto deseado.²⁶

Idéntico pensamiento conduce al uso del líquido catamenial, el semen, la orina y las pares como materia amatoria, casi siempre administrados en chocolate. El bonachón y mentiroso fray Thomas Gage, al hacer la descripción de la bebida nativa y darnos una curiosísima etimología del vocablo advierte su recelo al tomarla, cuando no era preparada bajo su vigilancia, pues sabía envenenado con el líquido espumoso al propio obispo de Chiapa. No le faltaba razón a fray Thomas.²⁷

Ligadura amorosa

El amor no es sólo atracción sino posesión, exclusividad de afecto, propiedad y pertenencia. Para la consecución de tales propósitos la técnica amatoria dispone de procedimientos eficaces que aseguran la ligadura del amante. Con la ligadura se busca una dúplice finalidad: la una de carácter asertivo, tiende a incrementar el amor del amante; la otra,

de signo negativo, se dirige a impedir al amante otro objeto de amor que no sea la persona con la que se halla ligado. Cuando prepondera la finalidad positiva y lo que se pretende es la conservación del afecto del galán o marido se acude a polvos, gusanos, alimentos tomados del vómito, agua de lavadura, líquido seminal, yerbas y aves, lazos conjurados o al simple conjuro, siguiendo en todos los casos un complicado mecanismo ceremonial que concurre al logro de la ligadura mística.²⁸

Cuando se pretende la finalidad negativa que, en último término, está destinada a impedir la comunicación sexual del sujeto de atracción con otro objeto de amor, la materia amoratoria aplicada no varía gran cosa —polvos, gusanos, copal, cresta de gallo, cintas de calzones mágicamente anudados—; mas sí difiere el ritual para conseguir la impotencia.²⁹ Dada la eficacia de la ligadura y su notorio diagnóstico, el sujeto de atracción busca de inmediato los medios de desatar la ligadura mística, y para ello se vale de la amenaza, de la violencia, de los azotes impuestos al culpable, de la destrucción de la materia ligamentosa por quien la aplica o por quien la sufre y si lo anterior no basta, acude al sacerdote o, mejor, al curandero que, para el caso, dispone de la materia médica más espeluznante del botiquín nativo.³⁰

La ligadura es un recurso grave al que no siempre se apela. El sentimiento de celos que la motiva puede resolverse con menos peligro haciendo que el marido o galán desatendidos aborrezcan a la mujer objeto del nuevo amor y vuelvan arrepentidos al viejo redil. Los medios mágicos repulsivos logran tal finalidad y para ellos se emplea el excremento en forma de sahumerio o administrado oralmente o, en su defecto, yerbas, materia animal, cabellos. De creerse necesario se llega al uso de procedimientos mágicos más elaborados en que se aprovecha la conocida identidad entre el objeto y su imagen. Como siempre, la eficacia de estos remedios es corrientemente atestiguada.³¹

Repulsión y asimplamiento

En el arte de amar no todo es atracción, enamoramiento y conservación del fuego sexual; también hay olvido, alejamiento y repulsión. Para estos últimos sucesos el hombre y la mujer mezclados disponen, en la medicamenta amatoria, de póculos derivados todos ellos de asociaciones en que el continente parece, a todas las luces, repugnante. Muchas de las excreciones del cuerpo humano que por las cualidades específicas a ellas inherentes son, en lo particular, desagradables al sentido del olfato —como los deshechos intestinales— tienen uso frecuente.

El olor repulsivo de las heces fecales, en efecto, es un hecho de observación que no podía pasar indavertido a la mentalidad mágica y de él se obtuvieron consecuencias lógicas fáciles de imaginar. Se consideró que el excremento tenía propiedades místicas que podían ser utilizadas en aquellos casos en que fuese de desear la repulsión. Naturalmente, no se empleó el excremento en la forma tosca y material de sustancia mal oliente aplicado sobre la persona sujeto de repulsión, sino de acuerdo con las asociaciones particulares del pensamiento mágico.

El hombre y, muy especialmente, la mujer de mezcla, cuando se cansa del amor del galán o marido, ya porque satisfecho el deseo esté hastiada de la adoración que motiva, bien porque tenga otro objeto de amor que le sea particularmente caro, se ve en la necesidad de alejar al impertinente enamorado que sigue amándola cuando ella ha dejado de hacerlo. Para ello acude, en ocasiones, a sahumar la ropa del marido o galán con excremento y, en otras, a suministrarlo *per os*.³² Muchas veces, sin embargo, el continente de la materia repulsiva no tiene características físicas repugnantes, como cuando administranse yerbas o se cargan consigo convenientemente aderezadas. Y es que la efectividad de esos remedios de olvido —que en más de un caso han dan resultados opuestos a los aparentemente deseados— no re-

side en las características físicas sino en las místicas de que se hallan dotados.³³

La repulsión parece ser un remedio que la mujer mezclada emplea como último recurso; antes de llegar a él dispone de dos alternativas: la una, quitarle al marido o galán la braveza; la otra, asimilarlo. Para lograr lo primero tiene a la mano la abundantísima materia amatoria que hemos venido reiterando hasta el cansancio. Previas ceremonias de purificación y conjuro, dosifica cuidadosamente el remedio. Éste consiste en las consabidas yerbas, administradas oralmente, en unción sobre las manos, sobre objetos pertenecientes al celoso marido, sobre sus huellas o en sitios que tienen conexión, próxima o lejana, con la función sexual. Igual finalidad alcanza acudiendo al uso de una variada medicamenta de procedencia animal, en la que destacan los sesos de burro, las raspaduras de sus pezuñas, los corazones de cuervo, los sesos de faisán, los de zopilote, los murciélagos, las cucarachas, los órganos genitales de bóvidos, los caracteres secundarios de ovíparos, los huesos de difuntos, el agua de lavadura, la tierra de la impronta y las oraciones cristianas.³⁴

Cuando lo que pretende la mujer mezclada es asimilar al marido o galán, esto es, hacer que carezca total y absolutamente de celos o braveza, la materia amatoria a su disposición no varía gran cosa. En ella volvemos a reconocer las mismas yerbas aplicadas sobre las huellas, o póculos conocidos como crestas de gallo o guajolote, sesos de asno, saliva de sapo, corazón de zopilote, de tórtola o palominos, pelos y uñas de bestia, hormigas arrieras, conjuros en papel, en ceniza, líquido catamenial y agua de lavadura, eficaz esta última aun en los animales.³⁵

Hipnosis mágica

La libertad que buscaban el hombre y la mujer mezclados, con tales remedios, podía alcanzarse acudiendo a otros expedientes. La semejanza que existe entre el fenómeno temporal del sueño y el definitivo de la muerte hirió desde muy tempra-

no la imaginación del hombre. Quienes se ocupan de indagar orígenes creen que de ella el primitivo derivó la noción de alma y aseveran que de la observación de ambos estados surgió por vez primera la seguridad de su existencia. Sin abonarnos a tan apasionante teoría hagamos ver cómo nosotros, llamados civilizados, tomamos esta similitud en su estricta limitación, según la mentalidad racionalmente orientada a que nos hallamos habituados. Para nosotros el parecido es sólo aparente; en cambio, para el hombre que usa leyes psicológicas mágicamente orientadas, la identidad es real; el sueño para él no es sino una muerte transitoria.

Es posible que el primitivo, en su examen, haya inferido la existencia de un ente espiritual idéntico en ambos fenómenos, que desprendiéndose del cuerpo viniera a constituir lo que hoy llamamos alma. Sin embargo, contrariamente a lo sostenido por el hombre religioso, parece que para el primitivo esta fuerza anímica no abandona del todo el organismo, pues del estudio de las prácticas mágicas se viene al conocimiento de que el cadáver, el todo o parte de él, tienen propiedades particulares, algunas de las cuales ya las hemos señalado líneas atrás, siendo de todas ellas la principal la de producir sueño, derivada de la semejanza anotada.

Caminando en sus asociaciones más allá del límite de nuestra imaginación, el hombre de mentalidad mágica consideró esa propiedad hipnótica del cadáver susceptible de transmitirse a la materia de desintegración del mismo, es decir, al polvo de los huesos o en la tierra de las sepulturas. Son indudablemente esas prácticas y conceptos del hombre de pensamiento mágico, que dota a los huesos y tierra de sepultura de una fuerza hipnótica, aquellos que encuentran una más fácil explicación en el pensamiento moderno, ya que por su sencillez es posible seguir el curso de las inferencias mentales que las prohiaron.

Entre los hombres y las mujeres mezclados el uso del poder hipnótico de los huesos y de la tierra de sepultura no podía pasar inadvertido; prueba evidente de la fe que en sus virtudes se tenían la encontramos en los numerosos procesos

que se instauraron con motivo de las frecuentes violaciones de tumbas en los cementerios. La eficacia del remedio se hallaba fuera de toda duda y bien valía la pena, por poseerlo, correr el riesgo de un conflicto con el siempre alerta y temido Santo Oficio de la Inquisición.

La mujer mezclada requería, a menudo, un poco de libertad nocturna para entregarse en brazos de su enamorado galán; pero, unas veces el amo, otras, el padre, la madre o los familiares y las más de las ocasiones el marido, con su enojosa vigilancia, se lo impedían. Por fortuna para ella, el amor en tiempos de la Colonia tenía medios para allanar todas las dificultades y uno de ellos era el uso del poder hipnótico de los huesos y de la tierra de sepultura.

La recolección de huesos, como la de los restantes póculos de la materia médica, debía hacerse cumpliendo determinadas reglas mediante las cuales el ente místico adquiría una mayor fortaleza y quedaba listo para cumplir su cometido en los padres, en los amos y en los familiares.³⁶ Huesos de animales, en uso vicariante, eran igualmente eficaces, así como asociaciones con el color negro o con ojos de aves del color aludido.³⁷ Igual resultado se obtenía mediante asociaciones que llevaban a paralizar objetos locomotivos —clavar un zapato— o mediante el empleo de la sogla del ahorcado —panacea medieval— por su asociación con la muerte, llegándose a utilizar la oración como medio eficaz para producir montones de sueño.³⁸ Vista la propiedad hipnótica de todos esos póculos, nada raro parece que, en especial los huesos humanos, lograran la consecución de verdaderos desaguisados donjuanescos durante el sueño o la hipnosis mágica.³⁹

9 DIAGNÓSTICO Y PRONÓSTICO

Interpretación de los sueños

Los procedimientos diagnósticos y pronósticos del curandero colonial fueron múltiples. Uno de los más importantes tuvo como raíz y fundamento la interpretación de los sueños, y su práctica revela, más que otras, la incuestionable influencia de las ideas y patrones de acción de la medicina indígena. Para ésta los fenómenos de la vigilia y el sueño forman una continuidad, se producen en un mismo plano natural. Las percepciones obtenidas durante el sueño suministran datos tan reales y valiosos como los recabados en la vigilia; ambas percepciones se alcanzan en momentos distintos del ser, pero ambas son verdaderas. Las percepciones logradas por el sueño añaden a la experiencia objetiva los datos de esa parte del mundo, la invisible e intangible, que sólo pueden ser conseguidos por la experiencia mística.

Juan Antonio Bernal, mulato soltero de 16 años, vecino de San Luis Potosí, denunció de sí: "que siempre desde que se acuerda haber tenido uso de razón ha creído en sueños, pareciéndole ser cosa certísima que aquello que sueña es verdad que sucedió o ha de suceder". El sueño no sólo es certidumbre, sino además, nuncio de lo que acontecerá —lo futuro— y, al mismo tiempo, es pasado —lo pretérito— porque ya ha sucedido en el sueño. La experiencia mística permite así admitir como simultáneos sucesos que conforme a la experiencia objetiva no pueden coexistir.¹ Juan Antonio "soñó que un amigo suyo pecaba carnalmente con un animal y le dio a éste tanto crédito que siempre que lo veía dentro de su corazón se persuadía a que dicho amigo cometía el pecado de bestialidad".² Nuestro pensamiento, regido por el principio de la contradicción, tiene una representa-

ción del tiempo que no admite que sucesos que ocupan posiciones distintas, alejadas una de la otra, puedan a la vez pertenecer al pasado y al porvenir. La experiencia mística resuelve la contradicción representando el tiempo y el espacio como un *continuum*, como una sola realidad.³

El sueño, como todo fenómeno biológico, para ser significativo requiere estar culturalmente determinado; quiere esto decir que no todos los sueños tienen trascendencia, sino sólo aquellos a los que la tradición asigna un sentido y una posición en el orden de la realidad. La experiencia colectiva induce en el soñador el tipo de sueño significativo, es decir, para que el sueño tenga validez se requiere como base ineludible e indispensable la existencia de patrones culturales previos —formas de conducta aceptadas— en los cuales el sueño encaje y halle explicación.

El bachiller Matías de Bejarano “oyendo decir que Dios nuestro señor revocaba las sentencias en los animales, las que habían de ser para las gentes, parece que dí algún asenso y soñando una noche que uno de los muchachos de la casa se ahogaba en un pozo, despertando hallé noticia que un perico se había ahogado.”⁴ El sueño del bachiller se hallaba culturalmente condicionado por las creencias de sus feligreses y por ellas inducido. Al acusarse a sí mismo el bachiller usó de la catarsis como un medio para resolver la ansiedad que en él provocó el conflicto: 1) entre los patrones culturales a que daba asenso su parroquia y que en él habían inducido un sueño significativo; 2) la comprobación de la realidad del sueño al establecerse la secuencia entre dos percepciones —una objetiva, el perico ahogado; otra subjetiva, el muchacho ahogado— relacionadas místicamente y a las que él había dado “algún asenso”, y 3) los dogmas de la religión católica que las contradecían. Religión de la cual era ministro y dogmas que se había obligado a creer y sostener en su pureza ortodoxa.

El condicionamiento cultural de los sueños permite al soñador o al curandero una fácil interpretación de su significado; en realidad, la cultura colonial tenía ya resuelto el

problema de la interpretación a la manera como hoy día el psicoanálisis freudiano, al descubrir las relaciones entre los sueños significativos y el contenido del subconsciente, ha podido formular un catálogo en que a cada sueño corresponde un sentido que tiene validez en la cultura occidental centro-europea. Doña Francisca de Porras, vecina de Guadalajara, informa de algunas interpretaciones culturalmente validadas por la sociedad colonial: "Y así mismo la gente de su servicio de esta que denuncia dicen públicamente que cuando sueñan que se caen los dientes delanteros de la boca se ha de morir padre o madre o marido o hermano y que si le barren los pies a cualquier persona no se ha de casar y que si sueñan tortas de pan que se ha de morir alguien de casa y que si sueñan toros que se han de casar y que si una mujer está preñada y sueña un bagre que parirá hijo y que si el ojo izquierdo le tiembla a alguna persona le ha de suceder alguna mohina y esto le han dicho muchas negras y mulatas desta casa y de casa de su padre."⁵

Si los datos percibidos durante el sueño son sentidos como válidos y se les otorga creencia y certidumbre es lógico inferir que también poseen las restantes condiciones de los hechos suministrados por la experiencia objetiva, entre ellas, la responsabilidad. En efecto, los actos ejecutados durante el sueño contienen la misma responsabilidad que si se hubiesen realizado durante la vigilia y, en consecuencia, exigen la reparación del daño. Si una persona se ve acusada de provocar un maleficio, no niega en absoluto el acto que se le imputa, ni pone en duda lo que su acusador percibe durante el sueño; simplemente, acepta la responsabilidad.⁶

Melchora de Mata, vecina de Guanajuato, "estando durmiendo una noche sintió entrar un perro negro que se echó sobre ella y que alborotándose ella y otra persona que estaba allí empezaron a buscar el perro para echarle y no pareció y que teniendo sospechas de que la dicha María de Castro era hechicera juzgó entonces que ella era y que venía a hacerle mal y que al día siguiente le había dicho a la dicha mulata María de Castro, cómo veniste anoche a hacerme mal y que

se turbó y no acertó a responder". Para el hombre de mezcla, místicamente orientado, el mundo sensible —repitámoslo— se prolonga durante el sueño en forma tal que es imposible trazar una solución de contigüidad entre la vigilia, el sueño y las percepciones respectivas que en uno y otro momento se producen. Melchora, durante el sueño, percibió un perro negro, despertó ella y despertó a su acompañante, buscaron al perro y no lo encontraron. El acontecimiento, para el hombre racionalmente orientado, hubiera terminado ahí: había sido un sueño, no un fenómeno real. La dicotomía entre el mundo tangible y real de la vigilia y el mundo irreal e intangible de los sueños para ese hombre es tajante; no así para el hombre de mezcla colonial. Por ello había que buscarle una explicación al suceso, y esa explicación, ineludiblemente, debía conformarse con los patrones culturales del grupo propio.

El sueño es una señal, el anuncio de un mal próximo que debe contrarrestarse. La cultura había condicionado a Melchora y al grupo de sus convecinos para dar crédito al fenómeno de la transfiguración del hombre en animal. El *nagualismo*, entre otros rasgos, comprende éste. El perro negro es una de las formas de transfiguración del *nagual*, por tanto, el perro sentido en el sueño era un *nagual*. María de Castro tenía fama en la vecindad de disponer de poderes sobrenaturales y en el subconsciente de Melchora existía la certeza de que la Castro quería hacerle maleficio. A la mañana que siguió al sueño Melchora se enfrentó a María reclamándole la responsabilidad del acto que había ejecutado durante el sueño: "¿cómo veniste anoche a hacerme mal?". Descubriendo al malhechor prevenía el maleficio. María "no acertó a responder" porque, malqueriendo como indudablemente malquería a Melchora, tenía por certeza y realidad el suceso del perro y, por consiguiente, la responsabilidad que en él le cabía.

El sueño provocado comprende todas las condiciones del sueño espontáneo; pero, además, puede ser inducido en el momento oportuno sin tener que sujetarse. pacientes y cu-

randeros, a la siempre aleatoria espontaneidad. De ahí que en el diagnóstico y en el pronóstico de las enfermedades fuese el procedimiento más apreciado. Para la inducción al sueño el hombre de mezcla tuvo a la mano las plantas alucinógenas que la materia médica indígena puso a su disposición. El *ololiuhqui*, el *teonanacatl* y el *peyotl* —que analizamos ya con amplitud al describir los complejos culturales que configuraron su uso— constituyeron la tríada de remedios heroicos que permitieron la comunicación con la parte sacra del mundo y por su interrogación, el conocimiento de lo porvenir, la causalidad mágica del mal y el curso fasto o nefasto de la enfermedad.⁸

Agüeros y presagios

Al igual que los sueños, los agüeros y presagios tienen potencialidad diagnóstica y pronóstica al proveer al curandero de datos sobre fuerzas anímicas que se manifiestan como revelaciones. Agüeros y presagios, funcionando como funcionan en una matriz cultural, tienen pronta y precisa interpretación. Si la lumbre verde restalla, se quiebra un espejo, una mariposa o un escarabajo entran en casa o se oye el áspero chirrido del tecolote, el hombre de mezcla sabe ya lo que esos signos ominosos anuncian y, por tanto, pone en inmediata ejecución las acciones simbólicas que los favorecen, cuando el nuncio es favorable, o las que los contradicen, si parece adverso.⁹

Micaela, mulata esclava de Pátzcuaro, al ver pasar un cuervo, dijo llorando: "Ya viene el desposado".¹⁰ El vuelo del pájaro agorero tiene la significación de un mal agüero; pero se conoce la respuesta correcta que ha de darse para evitar o revertir el mal. Ante la manifestación del presagio, la cultura ha establecido patrones de conducta específicos que deben seguirse al pie de la letra para aprovechar o contrarrestar la revelación. Una conducta atropellada o irreflexiva deviene impotente para rehuir el daño; aún más, provoca su realización.

Ana María, vecina de Taxco, denunció a María, mulata,

por supersticiosa. Según la testificación: "ella le gritó a sus vecinos que mirasen su *cuescomute* que se le quemaba, a lo cual le dijo la mulata que para qué había gritado que ahora ese daño ha de volver sobre tí, mañana a las ocho de la noche han de pegar fuego a tu casa y así es menester que estés con cuidado, a que le preguntó que de donde lo sabía o cómo y la mulata respondió que muy bien lo sabía porque tenía sus fundamentos y modo de saberlo, pero que no hubiese cuidado que ella la ayudaría y temprano previno una escalera y la arrimó a la casa por donde dijo que había de prender el fuego para que al tiempo subiese su marido a quitar el fuego."¹¹ La quema del *cuescomate* no había sido accidental, significaba el nuncio de un daño mayor que podía ser eludido. La conducta precipitada de Ana María no sólo era ineficiente para evitar la destrucción de la troje sino que incitaba la realización del presagio en una escala acrecentada. Para corregir el pronóstico María llevó a cabo una acción simbólica: arrimar una escalera a la casa para aprestarse a apagar el incendio que inevitablemente habría de producirse de no prevenirlo.

La importancia de agüeros y presagios en el pronóstico médico no queda limitada al conocimiento del curso y término de la enfermedad: su campo de acción se amplía tanto a la materia médica como al proceso curativo. Hemos señalado con anterioridad casos numerosos en que la recolección de plantas medicamentosas, particularmente las alucinógenas, se verifica en días considerados propicios, esto es, en días favorecidos por pródigos presagios. También mencionamos el valor singular que en negocios de amor se asignó a la mañana de San Juan. Igual trascendencia tiene la ejecución del procedimiento terapéutico en días o en momentos del día o de la noche considerados venturosos.¹²

El alcance de agüeros y presagios reside en su doble condición fenoménica de nuncio y causa. El chirriar del tecolote augura la muerte y al propio tiempo la produce. La recolecta de la planta alucinógena en días propicios presagia la salud y a la vez la asegura. La confección del póculo

amoroso el día de San Juan vaticina la conquista del sujeto de atracción y al mismo turno la ocasiona. El tratamiento en el momento afortunado pronostica la feliz consumación de la enfermedad y también garantiza el éxito de la cura. De ahí la necesidad de provocar el presagio cuando éste no se manifiesta espontáneamente o de comprometer su ayuda mediante el uso de objetos dotados de incontrastable potencia para acarrear la suerte y resolver el azar.¹³

Las prácticas divinatorias

La salud y la enfermedad del hombre de mezcla están determinadas por fuerzas anímicas que actúan en dos planos distintos de la realidad en constante interacción. La región de lo profano o racional se intercomunica con la región de lo sagrado o irracional, de tal modo que son sentidas como formando parte de un solo mundo, de una misma realidad. Para obtener los datos de la experiencia no asequibles al común de la gente, el curandero, según hemos visto, acude a la interpretación de los sueños, agüeros y presagios; pero, además, tiene siempre a la mano procedimientos expeditos, directos e indirectos, para ponerse en comunicación con lo sagrado.

Esos métodos quedan comprendidos en la designación general de divinación, mas los conceptos operantes en que cada uno de ellos se funda ofrecen grandes variaciones. Aquí serán examinados aquellos que tuvieron especial relevancia en las formas de vida del hombre de mezcla tal y como aparecen en los procesos inquisitoriales, esto es, apenas esbozados en sus rasgos constitutivos y relatados, las más de las veces, por testigos que no siempre tienen un cabal conocimiento de su profundo sentido esotérico ni del significado de cada uno de los elementos constitutivos del complejo divinatorio.

Tomando como base de ordenación el concepto operante que norma el procedimiento, podemos arreglar los distintos métodos divinatorios empleados por los curanderos colonia-

les en los siguientes casilleros principales: 1: por interrogatorio; 2: por reflexión; 3: por simbolización; 4: por indicio; 5: por alternativa, y 6: por ordalía. En un casillero aparte deberíamos colocar los métodos contra-divinatorios; pero sólo disponemos de un ejemplo.

1: *Divinación por interrogatorio*. El procedimiento más directo para alcanzar el diagnóstico y el pronóstico de la enfermedad y de los restantes fenómenos de naturaleza mística que caen bajo la jurisdicción del curandero es, sin duda, el interrogatorio directo de las fuerzas que los causan o determinan. Tal encuesta, desde luego, sólo puede ser llevada a cabo por aquellas personas especialmente dotadas para entrar en comunicación con lo sagrado, es decir, provistas de un estado particular de clarividencia. Signos insólitos que se manifiestan desde el momento de la gestación señalan a la persona elegida por las divinidades para desempeñar en su grupo el rol de zahorí.

Todos los zahoríes hacían ostensible esa admirable calificación de su personalidad y a muy temprana edad, mucho antes de lograr su total endoculturación, ya eran consultados para descubrir hurtos y predecir sucesos, llegando con el tiempo a ser respetados y temidos por la comunidad. El contacto con la cultura occidental permitió al hombre de mezcla salvar el obstáculo representado por la cualidad innata del estado de clarividencia al disponer, como dispuso, de la posibilidad de un pacto con el demonio para lograrlo. Así fue como muchos zahoríes coloniales se titularon de divinos cargando consigo el consabido *familiar* que responde el interrogatorio. Dotado de los poderes portentosos, el zahorí puede en cualquier momento indicar a la persona culpable de un mal.¹¹

Otra forma de comunicación directa con el plano sagrado del mundo está representada por la ventriloquia, esto es, por la capacidad insólita que el zahorí tiene de "hablar por el pecho". Este tipo de relación con lo sagrado parece haber procedido de las culturas africanas donde todavía conserva uso y valor, a diferencia de la anterior que, en unos

casos, tiene una clara procedencia indígena y, en otros, un origen medieval. En Nueva España, el curandero negro Francisco Puntilla, de Celaya, lo puso en práctica al curar a la española Leonor de Mejía, quien declaró: "estando enferma de enfermedad continua en el rostro le dijeron le acertaría a curar un negro de Cristóbal Martínez llamado Francisco de Puntilla y llamado la cura que le hizo fue lavarle el rostro con unas aguas que dijo eran de ciertas yerbas y las llevó en dos jarros de barro, uno colorado y otro prieto. esculpidas en ellos unas figuras feas de rostros y cuando la lavaba decía: espérate, preguntaré si sanarás, y preguntaba en español y vuelta la cara hacia su sobaco: ha de sanar, ha de sanar y se oía en aquel lugar un chillido como de conejo que parecía responder a la pregunta y cesado le certificó que sanaría."¹²

El caso que antecede permite hacer notar un rasgo que no es característico de este tipo de divinación sino común a todos, a saber: que el zahorí al tiempo que establece el diagnóstico y el pronóstico trata de influir en el curso de los acontecimientos determinando un resultado favorable. Al verificar el interrogatorio de las fuerzas anímicas que provocan el mal no sólo solicita el conocimiento causal y el consejo terapéutico sino, además, pide acordar y garantizar el éxito. Igual criterio informa el pensamiento del curandero indio que interroga al *tonalamatl*, libro sagrado y calendario aruspicial.

El cacique de San Miguel Sola, don Felipe Cortés, en 27 de marzo de 1652, ante el bachiller Gonzalo de Balsalobre, denunció de sí y de los letrados de su pueblo Diego Luis y Domingo Hernández, que estando enferma su hija y preguntando por la causa a Diego Luis "el susodicho le respondió que porque cuando cortaba los elotes de su milpa no ofrendaba al Rayo (Cocijo) y también porque no había acudido a la Muerte (Coqui-bezelao) por eso padecía aquella enfermedad su hija y que podría ser que muriese de ella". Consultado Domingo "le dixo a este declarante que para que sanase su hija de la enfermedad que tenía prome-

tiese sacrificar una gallina de la tierra al dios que en lengua de aquí se llama *Lingueza* y en romance quiere decir el Dios de la Medicina o que cura las enfermedades.¹⁶

2: *Divinación por reflexión*. El uso de espejos o piedras de pulida superficie capaces de reflejar la imagen de la persona o personas causantes de un maleficio fue común práctica entre los indígenas precortesianos, según ya hemos visto. El préstamo cultural pasó al hombre mezclado que aprovechó la experiencia tradicional utilizando para ello las mismas piedras verdi-azules, *chalchihuites*, que gozan de cualidades sacras. Las piedras diagnósticas son tratadas con suma veneración por ser, al propio tiempo, representación de una deidad, *Chalchiuhtlicue*, diosa de las aguas, y la deidad misma.¹⁷

La divinidad y su representación son por antonomasia el agua misma. Vertida en la xícara e iluminada con candelas en la penumbra del cuarto del paciente refleja los rostros de los malhechores. El agua, como entidad sacra, antes de ser solicitada requiere de la pronunciación del conjuro adecuado, de la fórmula mágica que abra la comunicación mística con la región sagrada del mundo donde actúan y residen las fuerzas anímicas que causan la enfermedad, que la descubren y que la llevan a feliz o desdichado término.¹⁸

Un concepto distinto opera en el diagnóstico y el pronóstico que revela la observación de la forma y figura que toma un huevo estrellado puesto bajo la cama del enfermo. La práctica tiene un sabor inconfundible de magia medieval y se ejerce, casi siempre, en casos de enojamiento. En el huevo quedan estampados los ojos de la persona que ha hecho el mal y con la visión mística el curandero deshace el ojo de envidia. En este caso el huevo no refleja la figura del malhechor sino que, por el mecanismo de la transferencia mágica, hace pasar el ente de la enfermedad del paciente al huevo, de manera que al tiempo que realiza el diagnóstico ejecuta el tratamiento. El procedimiento diagnóstico-terapéutico tuvo tanto asenso entre la población de mezcla, que el Santo Oficio se vio obligado a prohibirlo expresamente.¹⁹

En pocas ocasiones la práctica divinatoria que antecede fue utilizada en casos distintos al enojamiento; sin embargo una variación importante fue ejecutada en 1694 por algunos mulatos rústicos de Acayucan. Tomaban un lebrillo o plato grande y lo llenaban con agua clara, echaban en ella una o dos yemas de huevo y observaban las formas que tomaban "porque según la figura que pareciera esa había de ser su ventura, buena o mala."²⁰ Como se ve el procedimiento divinatorio se orientaba principalmente al pronóstico.

3: *Divinación por simbolización*. Dos variaciones, una de origen indio, la suerte de los maíces; otra, de procedencia europea, la suerte de las habas, conocieron los curanderos coloniales. Extrañamente, la inquisición no recogió la variación africana, la suerte de los huesecillos, que aún goza de tanta difusión en el continente negro. El bachiller Hernando Ruiz de Alarcón dejó una aceptable descripción de la práctica indígena en la que los granos gordos de maíz representan o simbolizan a las diferentes deidades del panteón nahua. De la posición y disposición que toman los maíces se desprende la fortuna o adversidad del consultante. Bajo la compulsión de la cultura dominante los hombres de mezcla sincretizaron a los dioses nativos con los cristianos, e introdujeron modificaciones en la práctica que alteraron sus rasgos agregarlos pero no el núcleo o cimiento de la concepción que la hacía operante: los granos gordos de maíz continuaron representando símbolos.²¹

La suerte de las habas tiene particular aplicación en el diagnóstico amoroso y se acompaña, como la suerte de los maíces, del conjuro o plegaria que pone en contacto al zahorí con el mundo cristiano preternatural. Las mulatas blancas del mediodía español aparecen como responsables de la introducción a la Colonia del procedimiento divinatorio por los últimos años del siglo XVI.²² De ellas son las testificaciones que reproducimos en seguida:

Mencia de Armijo expresó "que llegó una mulata a su casa de esta llamada Zufia, natural de La Habana a lo que esta entiende, la cual tenía en un pañito cinco o seis habas y

un maíz y un pedazo de carbón y otro de pan y dijo a ésta que bendiciendo las habas, el maíz y los pedazos de pan y carbón en el nombre del padre, del hijo y del Espíritu Santo y echándolos en el suelo sobre algún paño o mesa que se sabía todo lo que quisiese saber en esta forma: que señalaban dos de las habas una por el nacimiento que señalaba a la mujer y otra por arriba que significaba el hombre, juntándose las dichas habas era señal que se querían bien y que se habían de casar y que el carbón significaba tinta y también lágrimas y el maíz papel y el pan alegría y cuando se juntaban el maíz y el carbón era señal que vendrían cartas de quien se quería bien y se esperaban y que si el pan acertaba a caer junto a las habas señaladas y al carbón y maíz era señal de que había de haber alegría.¹³³

Leonor de Islas informó: “lo primero se pone un pedazo de cera, otro de paño azul, otro de papel o paño colorado, alumbre, sal y carbón, un ochavo o medio real y nueve habas, hembras y machos, y a una de éstas se le ha de quitar la cáscara de la coronita y le llaman fraile, y otra media haba echan por sepultura o iglesia, y juntando las cosas tomando en la boca dos habas, hembra y macho, y en las manos las demás cosas y diciendo la oración la echan encima de la mesa en nombre de la Santísima Trinidad.”¹³⁴

Alonso Escobar imprecaba: “Conjuros y habas, con el día que fuisteis sembradas; conjuros y habas, con el viento que fuisteis ventadas; conjuros y habas, con los bueyes que fuisteis trilladas; conjuros y habas, con el segador que os segó; conjuros y habas, con Dios Padre, con Santa María madre, con todos los santos y santas de la corte del cielo celestial; con Adán y Eva; con María Magdalena; con el campo, con las yerbas, con el mar y las arenas; con las mujeres preñadas, con las doce tribus de Israel; con la casa santa de Jerusalén, con el portal de Belén; con el niño santo que nació en la noche de navidad; con el cirio pascual, con todo el poder de la santísima trinidad; con el ara sagrada, con la hostia consagrada; con la cruz en que mi señor Jesucristo fue clavado; con las siete palabras que dijo en el

árbol santo de la santa vera cruz; tres temblores, con la lanzada que le dio Longinos en su benditísimo costado, con los tres clavos con que fue clavado mi señor Jesucristo en la santa cruz; con las palabras que dijo al buen ladrón: hoy serás conmigo en el paraíso; conjuros y habas, con San Damián, el que legó a la draga y al dragón, el que legó el campo del Emperador con su anillo de oro; él os legue, que salgáis legadas y conjuradas y me declaréis ésto que os pregunto.⁷²⁵

4: *Divinación por indicio*. También de procedencia europea parecen ser las prácticas divinatorias que implican el señalamiento de la persona factora de un mal o del sitio en que se encuentra la cosa perdida u oculta. El método, en efecto, tenía utilidad específica en el descubrimiento de hurtos y tesoros. Dos variedades tuvieron gran difusión: la suerte de las tijeras para develar al ladrón y la de las varitas mágicas para encontrar tesoros.

La suerte de las tijeras la describe María de Monzón "que vio que entre doña Inés Gómez de Anzures y Diego Martín, mulato esclavo de Diego Sánchez de Coca, cogieron un Cristo chiquito y un cedazo poniéndolo sobre el dedo dicha doña Inés de Anzures y unas tijeras grandes puestas a manera de cruz clavadas sobre el cedazo y un rosario colgado de las tijeras y dicho mulato Diego Martín preguntaba y decía: Cedazo, dime por Dios y por tu fe que no te echas a una parte ni a otra ni a nadie informes sino nos digas la verdad y quien hizo este hurto, si fue Cota de Monzón, oí estaba quedo el cedazo y así discurriendo por todos los que había en la casa hasta que llegándole a preguntar si lo había hecho Juan de Vera, entonces daba vueltas el cedazo."²⁶

La suerte de las varas mágicas o benditas requieren una mística y laboriosa preparación de los materiales. Según Diego Ramírez "para descubrir vetas de oro y plata se había de cortar cuatro varas de olivo y no de otra planta, cada una con su horquilla y al cortarlas del árbol se ha de cortar de una en una y al cortar la primera se ha de decir: la fortaleza de la fé está en la cruz; y al cortar el pie se ha de

decir: el misterio de la Santísima Trinidad está en la cruz en quien creo y en quien adoro y a quien suplico ponga en vos tal virtud que con vuestro movimiento me descubráis veneros de plata y oro y riquezas encubiertas para defensa de la Santa Fe Católica y aumento de la Santa Cristiandad y que estas razones se han de decir en el corte de cada vara."²⁷ La testificación que antecede es lo suficientemente clara para mostrar que las varas de un árbol particularmente caro al folklore europeo actúan en razón del ente o virtud en ellas imbuidas. El mecanismo de la suerte, por otra parte, es bien sencillo: las varas benditas, en un momento dado, señalan el sitio donde el tesoro se oculta.²⁸

5: *Divinación por alternativa*. Lévy-Bruhl llama así a las prácticas divinatorias en que "la respuesta se logra, en general, por sí o por no, por la elección entre los dos brazos de una alternativa" y hace notar que los procedimientos de este género ofrecen la ventaja de descartar todo equívoco: "Se está seguro de que la potencia invisible interrogada responderá, y que su respuesta será precisa, puesto que ella está encerrada, por así decirlo, entre dos partes de las que elegirá necesariamente una u otra."²⁹

La divinación por alternativa tuvo variaciones infinitas en manos del curandero colonial. Un primero limpia al enfermo con un pollo: si al terminar la operación el ave alienta el pronóstico se tiene por favorable; si por el contrario, el pollo muere el desahucio inevitablemente sobreviene. Un segundo pasa una vela encendida sobre la cabeza del paciente: si la luz apaga, la ventura se manifiesta adversa, si permanece encandilada, feliz. Un tercero mide a palmos del codo a la mano: si la medida queda corta, también corta tendrá el doliente la vida, si sobre pasa, largo será su porvenir. Un cuarto masca una yerba y la restriega en las manos: si produce espuma, hay enojo, si no la produce, contento. Un quinto tuerce un pedazo de camisa y la quema en una lámpara de aceite: si rechina, buen augurio; si lo contrario, malo. Un sexto, echa en la xicara con agua dos

pelotillas de algodón: si se unen, presagia felicidad, si se separan, desdicha. Y así hasta el cansancio.³⁰

Una forma esmerada de divinación por alternativa, de indudable procedencia africana, la ejercía Tomás Tabaquillo, negro criollo de Colombia, quien "puso una totuma de agua en el suelo y sacó de una bolsa una ruedecita de casco de totuma, poco mayor que un real de a ocho, que tenía encima una pepita que parece era de algún género de fruta y la echó dentro de la dicha agua haciendo con ella misma encima una forma de cruz y luego sacó de la dicha bolsa un arquillo con su rodela y lo puso en el pie; pendiente de dicho arquillo tenía un chiflido atado, algo desviado, del tamaño de un dedo; se mecía el dicho chiflillo y de esta suerte estuvo algún rato y la ruedecilla de totuma nadando sobre el agua y luego se fue a fondo la dicha ruedecilla; y así que se sumió dijo el negro al tal indio que tenía yerbas que le habían dado en una bebida de masato y que tenía el enfermo un sapo dentro de la barriga."³¹

6: *Divinación por ordalía*. La ordalía es un procedimiento cercano a la divinación en que se deja a los dioses la voluntad y responsabilidad de salvar a un condenado, quizá inocente. Tanto en la antigüedad griega como en la Edad Media europea constituía un verdadero procedimiento judicial. Entre los africanos la ordalía, por el hecho de su persistencia hasta muy reciente data, llamó profundamente la atención y la condenación de los moralistas que se mostraron atónitos ante la confianza invencible e inquebrantable fe que en ella se tenía.³² Los curanderos coloniales conocieron una forma de ordalía bastante inocua que evidentemente procedía de España. En ellas los inculpados son compelidos a meter las manos en aceite: si las manos de alguno de los enjuiciados arden la evidencia de su culpabilidad queda demostrada. Parece que, en la mayoría de los casos, la prueba no llegaba a tener verificación ya que, creyendo en ella como se creía, el malhechor confesaba la falta.³³

Réstanos, finalmente, transcribir un caso de contra-divinación que muestra cómo las fuerzas místicas llamadas a

revelar los datos de la región sacra del mundo pueden ser contrarrestadas oponiéndoles fuerzas hostiles, también anímicas, que cortan toda posibilidad de comunicación: María de Arienza, mulata casada, denunció de sí que "en casa del doctor Luis de Cifuentes se hurtaron algunas cosillas y teniendo noticia que el hurto lo hizo persona de la casa, por vengarse hurtó ella una gargantilla y sabiendo que querían consultar para descubrir quien hizo el hurto a un negro de un rastrero que dicen lo descubre, fue a él esta mulata y le dio dos pesos porque no lo descubriese y el negro le dio una yerba para que la echase en las tinajas y que los que bebiesen de ella nunca lo sabrían."³⁴

El diagnóstico y el pronóstico en el mundo del hombre de mezcla carecen de los rasgos de fijeza e irreversibilidad que caracterizan a esos fenómenos en el mundo positivo del hombre occidental: pueden ser revertidos y modificados. Tan asombrosa es su naturaleza.

10. MEDICINA PREVENTIVA

Bolsa de medicina

Los conceptos que explican al curandero las causas de accidentes y enfermedades determinan la forma y manera de evitarlos. Cuando prevalece la etiología del pecado el procedimiento evidente para prevenirlos es la confesión, o mejor aún, la guarda precisa de los tabúes sociales y la cuidadosa ejecución de los ritos y ceremonias que se deben a dioses y antepasados para excusar su enojo y obtener su bienhechora protección. Cuando en la causalidad de los males y dolencias interviene la noción de la pérdida del alma, al vagamundear ésta en la aventura de los sueños, es consecuente que se acuda al congraciamiento con dioses y antepasados para solicitar de ellos el favor de sueños afortunados que precavan el suceso desgraciado.

Empero, cuando los padecimientos y desventuras se creen provocados por la mala voluntad de los hechiceros, el curandero se ve en la necesidad de recurrir a medios profilácticos de naturaleza mística que le inmunicen de la acción maléfica ejercida en su contra. Siendo la mala suerte y la enfermedad producidas por la operación de fuerzas anímicas encaminadas a herir la integridad de la persona, sólo pueden oponerse a su mala influencia fuerzas, también anímicas, pero de contrario sentido, que neutralicen la acción perniciosa. Los objetos o sustancias y los procedimientos o prácticas utilizados para prevenir los padecimientos tienen, por ello, como primordial finalidad, conseguir para esas sustancias y prácticas la potencia o virtud bastantes que les doten de la capacidad de asegurar la protección de quienes apelan a su empleo.

El curandero, por su trato constante con lo sacro, viene a ser la persona que más probabilidades tiene de sufrir las consecuencias de su exposición al peligro. El conocimiento y la manipulación de las fuerzas anímicas es una ciencia y un oficio en que el riesgo que se corre apenas queda compensado con la fama y prestigio que la comunidad otorga a los valerosos sujetos que aciertan a elegir la comprometedora profesión. Sin duda este enorme riesgo les obliga, antes que nada, a buscar su propia protección. En la parafernalia del oficio nunca falta la bolsa de cuero o tafetán en que se conservan las más diversas medicinas profilácticas: yerbas alucinógenas de reconocida potencia como el *peyotl*, el *puyomatl* o el *pipiltzintli*; pedrezuelas de color y forma insólitos; extraños insectos, cabellos, garras, huesos humanos, fragmentos de cordón umbilical, cabos de vela y otras materias que tienen la virtud de ser el vehículo o continente de fuerzas anímicas que las convierten en remedios mágicamente protectores.¹

Los medicamentos profilácticos, aparentemente, actúan debido a la virtud o potencia en ellos impregnada y no por sus propiedades farmacológicas. La confección de la materia médica se lleva a cabo ejecutando paso a paso todas y cada una de las acciones y excepciones que la experiencia afectiva aconseja para que el *zu* o virtud de la medicina conserve o adquiera potencia mágica, cuando de ella carece. La recolecta se realiza en hora, día y mes propicio; a la luz brillante y hasta del mediodía o en la venturosa penumbra que surge de ambos crepúsculos. Al recoger la materia sacra debe emitirse el conjuro apropiado y manejarla con el respeto y acatamiento que impone el trato con la divinidad. Su preparación exige la intervención de una persona ritualmente pura por su condición intrínseca, como en el caso de la doncella virgen, o limpia por el ayuno, la mortificación, la confesión y la comunión. Finalmente, se cuida preservar el medicamento en el recipiente y lugar adecuados para que su virtud no se expolice por la contaminación con lo poluto.² La bolsa de cuero o tafetán que el curandero cuelga del cuello o cintura,

parece ser el medio más conveniente de llevar siempre consigo la medicina profiláctica.

El curandero requiere la mayor protección, advertíamos, y se la procura no sólo cargando la bolsa de medicina sino, además, acudiendo a otros medios coadyuvantes. Uno de ellos consiste en el uso de vestidos dotados de particulares virtudes profilácticas. La compulsión ejercida por el Santo Oficio, sin embargo, le obliga desde un principio a abandonar la abigarrada indumentaria preventiva: las plumas pegadas al cuerpo con resina, la capa pluvial y la sonaja de lluvia, las máscaras rituales cuya asombrosa fealdad eluden la identificación por los espíritus malignos. Pero hay siempre la posibilidad de usar símbolos vicariantes y a ellos acude para disfrazar lo prohibido. Desnudo el cuerpo o sencillamente cubierto con calzones, amarra la cabeza con un listón o liga en el brazo una trenza, fabricada con yerbas. El cerco, formado por el listón o la trenza, representa el espacio dentro del cual se mueve el curandero y, a la vez, la fortaleza inexpugnable que defiende el acceso de las fuerzas anímicas maleficiadoras.³

Igual protección alcanza el curandero ungiéndose el cuerpo entero con el jugo del *picietl* o con su maceración, ambos de reconocidas virtudes en la prevención del mal, o sahumándose con el propio tabaco o con el copal, tradicionalmente tenidos como seguros instrumentos para precaverse de la adversidad.⁴ Al sobrevenir el contacto con la cultura occidental pierde uso la pintura protectora que los hombres de la medicina negra e indígena acostumbran, pero su empleo es reinterpretado mediante la utilización de un lodo profiláctico, a base de tierra y vinagre, con que el curandero negro Joan Grande unge "muñecas, narices y pecho."⁵ El tabaco y el copal, en forma de unción o fumigación, no encuentran resistencia de uso y son aceptados por españoles—inquisidores, médicos y pobladores— como remedios racionales provistos de propiedades profilácticas indudables.

En ocasiones, por el tiempo que precede al examen y tratamiento del enfermo, esto es, cuando el curandero entra

directamente en lucha y contradicción con las fuerzas maléficas que actúan sobre el paciente, acude al empleo de armas defensivas tan eficientes como el puñal, tan poderosas como el signo de la cruz o tan enérgicas como el fuego, protector y purificador por excelencia. El mulato José Quintero inició la curación de un enfermo cantando al rasguear de la guitarra, para hacer llamamiento de las fuerzas anímicas benéficas y, en seguida, protegió al paciente y se protegió a sí mismo impidiendo la entrada al aposento donde realizaba la cura de las fuerzas contrarias. Uno de los familiares del doliente al acusarlo de supersticioso, dijo: "que habiendo concurrido a esta curación con otras tres personas, usó en ella de supersticioso medio: de tocar una guitarrita, encender varias velas, cantar diferentes versos y haciendo en el suelo una cruz, con un cuchillo clavar éste frontero a la puerta y poner en medio de ella una vela encendida."⁶ El aparato de defensa montado y puesto en obra por el curandero mulato no viene a ser sino la ejecución de una acción simbólica, culturalmente determinada y tenida por eficaz, que asegura la protección mágica de los actores de la representación.

Después del curandero ameritan protección los familiares del enfermo. La convivencia con la persona presa por el maleficio les pone en un estado particular de debilidad propicio para el contagio, no sólo debido a su contacto con la inmundicia sino, también, porque el parentesco les hace partícipes de la mala suerte que ha caído sobre uno de los miembros de la familia. La solidaridad del núcleo familiar es sentida y compartida tanto en los eventos fastos como en los nefastos. La dolencia que experimenta un componente del núcleo tiene influjo sobre los restantes componentes y sobre el núcleo considerado como unidad. Esta participación —poderoso instrumento de integración social— obliga a los parientes a someterse a una terapéutica profiláctica de fortalecimiento que precava el contagio. Ello explica la presencia requerida de los familiares durante el proceso de la curación y el hecho, aparentemente inusitado, de que tam-

bién ellos son objeto de la atención del curandero que, al protegerles con las mismas medicinas con que se protege y protege al enfermo, les dice: "que untándose de aquella manera no les empecerían ni harían mal los brujos y hechiceros", o bien, les suministra "un poco de ungüento para que puesto en la faja le sirviese contra ojo y hechizo." La noción de contagio, como se ve, está determinada por los propios conceptos operantes que regulan la prevención; todos ellos de naturaleza mística.

Amuletos y fetiches

Expuestos a las condiciones maléficas de los seres y las cosas se hallan, en realidad, todos los seres y todas las cosas, no sólo el curandero y los parientes del enfermo. El universo del hombre mezclado, regido por fuerzas anímicas contradictorias, comprende tanto lo sacro como lo profano, la virtud y el pecado, lo puro y lo impuro, lo impoluto y lo contaminado. Desde la gestación hasta la vejez y aún después del tránsito al mundo de los antepasados se encuentra sujeto a la influencia de corrientes opuestas que lo mantienen en equilibrio inestable entre la salud y el malestar. En cualquier momento su hado o destino puede ser objeto de un cambio adverso, al prevalecer las fuerzas que originan el accidente, la enfermedad y la muerte.

Para precaverse de las influencias malévolas el hombre mezclado —al igual que lo hizo el europeo, el indio y el negro— toma en préstamo y reinterpreta materias y procedimientos profilácticos que resuelven la ansiedad que en él despierta el enojo de los santos o los dioses, la perversa querencia de los hechiceros, la mudable voluntad de las personas, la peligrosidad de los deseos hostiles y la mala suerte. Los españoles llaman amuletos a los objetos escudantes, y en la Colonia tienen una gran variedad en cuanto a la substancia que los integra, a su uso en la prevención general o específica de enfermedades y accidentes, a su aplicación personal, familiar o comunal contra las acechanzas y en lo

que concierne a la condición pasiva o activa de que son dotados para proteger o fortalecer.

Los amuletos de más común empleo están confeccionados a base de plantas de la botánica indígena y española. En la mayoría de las ocasiones basta cargar ramas de la yerba, sus frutos, su raíz o sus inflorescencias, en estado natural, para que actúen como protectores. Esto es particularmente cierto cuando la planta, por sus cualidades intrínsecas, manifiesta gozar de las propiedades ostensibles que caracterizan a las fuerzas místicas. Algunas de las plantas alucinógenas, por ello, habían sido designadas con nombres reservados a los seres y las cosas de la región sacra del mundo, como el hongo milagroso llamado *teonanacatl* —carne o alimento de los dioses—; el *peyotl* —capullo resplandeciente—; el *pipiltzintli* —nobilísimo infante—; el *ololiuhqui* —culebra verde—; o el *toloatzin* —señor venerable que abaja la cabeza—. Cargar esas plantas en la bolsa de medicina, amarrada en la faja o colgada al cuello equivale a llevar consigo un trozo de materia sacra, una parte de lo divino y, por tanto, las fuerzas venturosas que en todo momento pueden contrarrestar y repeler la acción de fuerzas malignas.

El tabaco y el estafiate, a los que ya nos hemos referido con toda amplitud y que también fueron considerados divinos, compiten con las plantas alucinógenas como protectores. El tabaco llegó a ser tenido como el profiláctico más eficaz contra las condiciones maléficas de los seres y las cosas: los sacerdotes indios lo empleaban en sahumeros para evitar la contaminación del templo y el peregrino, al emprender la pesada caminata, no olvidaba colocar el *tenexyyetl* en su bolsa de viaje, sabiendo que la yerba sagrada lo protegería del cansancio y de lo desconocido, como un ángel de la guarda.

Iguales propiedades asignan al copal, cuyo nombre místico *iztacteteo*, —dioses blancos— deriva de la equivalencia existente entre el humo que produce su combustión y las nubes bienhechoras. Junto con los anteriores, el estafiate o

ajeno del país se tiene como potente protector contra las influencias de lo divino y lo maligno. En la antigüedad los niños, las mujeres y los hombres se mosqueaban con ramas de estafiate para protegerse del contacto con lo sacro en las ceremonias del día en que los dioses nativos bajaban a la tierra. El hombre mezclado sabe aprovechar la experiencia heredada de los antepasados aborígenes y a menudo utiliza las propiedades profilácticas del tabaco, el copal y el estafiate para la protección individual y colectiva.

En los casos de uso de las yerbas sagradas hasta su recolección y resguardo, siguiendo los ritos tradicionalmente ideados para conservar y preservar la virtud mística, como garantía de su acción benéfica. Hay, sin embargo, otras yerbas, principalmente las de origen o procedencia europea, que no participan de condiciones profilácticas intrínsecas de naturaleza sacra y cuyo empleo está sujeto a la infición previa de esa condición por medio de los conjuros adecuados o, en su defecto, de la bendición, en la forma y sentido cristianos. En este último caso las yerbas se rocían con agua bendita para comunicarles el carácter sagrado, o se colocan bajo el ara del altar para que el sacerdote católico, al decir misa, insospechadamente las consagre.

La ruda, el romero, la contrayerba, el ajo, la cebolla y el chile son las plantas generalmente utilizadas como amuletos o como partes en la confección de amuletos. La dominancia de estas plantas como objetos o sustancias preventivas, a diferencia del uso de otras muy diversas en el diagnóstico, pronóstico y tratamiento de las enfermedades, nos hace advertir que, aunque el hombre mezclado tiene conciencia de que las yerbas sólo pueden actuar de modo eficiente en virtud de las fuerzas anímicas en ellas contenidas o imbuidas, es indispensable, además la concurrencia de propiedades no místicas, sino farmacológicas, que coadyuven a la eficiencia profiláctica.⁹

Esta complejidad de pensamiento lleva al hombre colonial a la aceptación de una causalidad dual que jamás siente como contradictoria: el amuleto o remedio preventivo contiene

a la vez un elemento empírico y un elemento mágico en armoniosa conjunción. El uso en amuletos de las propiedades físicas del ajo, la cebolla, el chile o el tabaco es en la práctica ilusorio, dada la forma de su empleo, mas de cualquier modo pone de manifiesto una dualidad causal que es útil al hombre mezclado para conciliar los conceptos operantes en el mundo *naturalista* del indígena y en el mundo *racionalista* del español. Esa misma dualidad le permite separar ambos conceptos cuando se ve acusado de supersticioso ante el Santo Oficio de la Inquisición.

El elemento místico, sin embargo, predomina en los amuletos compuestos por materia orgánica animal —fragmentos de huesos, piel, cordón umbilical, pares o sangre— en los que se muestra evidente la intención de utilizar la fuerza vital que el pensamiento mágico considera contenida en esa materia. Pero en tales casos hay una cierta coincidencia con el pensamiento cristiano que acepta y exige fe en las virtudes preventivas de los huesos y otras partes corporales de los santos, que en pedazos diminutos dan ser y valor a las reliquias. El conflicto que el dogma impone en la mente racionalmente orientada de algunos españoles les lleva, en ocasiones, a comparecer ante la Santa Inquisición acusados de blasfemos. A propósito de la procesión de los huesos de un nuevo santo traído a la capital de la Colonia, don José Carrillo, "dijo que no creía más que en Dios y no en huesos de santo viejo." Por ello se le instauró causa cuya cabeza reza: "El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra don José Carrillo, vecino de esta ciudad, de estado casado, por no querer dar adoración a los huesos de un santo. México. 1757."⁹

En mayor controversia incurren el hombre mezclado, el indígena y el negro que, otorgando como otorgan validez a las virtudes preventivas de los huesos de santo, se los procuran sin considerar que esa virtud debe ser previamente avalada por las autoridades eclesiásticas. Magdalena, esclava de Juan Bocanegra, vecina de Guadalajara, fue acusada de tener como amuletos "los huesos de un padre santo que

murió en el convento de San Francisco de esa ciudad.⁹¹⁰ Otros procesos más fueron incoados contra mulatos y mestizos que creen firmemente en la fuerza mística de los huesos humanos y que, por conseguirlos, violan iglesias y sepulturas.

Los amuletos, particularmente aquellos que ostentan una evidente influencia occidental, también son confeccionados con materia inorgánica, pero, desde luego, varía el concepto subyacente al uso. Los alfileres, las agujas en cruz, los reales y tostones y otros compuestos metálicos como la piedra imán, que entran en el aderezo de amuletos y fetiches, tienen por base y fundamento la acción simbólica que los metales representan. Se trata, en el caso, de amuletos esencialmente defensivos. Es difícil explicar sin embargo, el empleo de pedrezuelas como preventivo eficaz contra la viruela que receta como amuleto una negra queretana. "No hay más que tomar cinco piedrecitas y atarlas en un pañito y con ello no darán las viruelas a sus hijos", decía a una madre preocupada.¹¹ ¿Pensaría la negra que las cicatrices producidas por la viruela venían a ser las huellas que sobre la piel imprimían las pedrezuelas lanzadas por malignos hechiceros y que al guardarlas atadas se prevenía el daño? La explicación parece lógica, pero no sabemos si es, además, verdadera.

Los amuletos, cualquiera que sea la materia que los compone, tienen como papel la protección individual de las personas o cosas en cuyo contacto están. El mismo tipo de protección otorgan los rosarios, escapularios y evangelios a los que la religión dominante da aprobación. Este tipo de profilaxis tiene, sin duda, el mayor uso, pero además también se acude con frecuencia a remedios protectivos de más amplio alcance, que pretenden impedir el daño de una mansión doméstica y sus moradores. Para el caso se confecciona un fetiche, hechizo profiláctico o contrahechizo,¹² compuesto por una combinación de sustancias mágicamente potentes que se colocan en el sitio por donde puede entrar el daño, esto es, por la puerta de acceso a la casa. Un ejemplo de fe-

tiche de esta clase lo preparó el mulato prieto Mateo de Maedos quien "enterró una tinajuela enfrente de la puerta de la calle en que vivía esta denunciante y que en la tinajuela metió el dicho Mateo de Maedos ajos, romero, chile de chocolate, contrayerba y dos abujas en cruz y dijo el dicho Mateo que así a esta denunciante y a su marido quisiesen hacer daño, el mal había de caer en la tinajuela enterrada."¹³

También tienen función protectora del hogar los fetiches constituidos por ídolos o iconos que representan a dioses tutelares indios o negros, y que se exponen en el *santoscali* o se guardan cuidadosamente en cajitas labradas para apartarlos de la curiosidad del vecindario. Uno de estos fetiches lo describe el denunciante de Cecilia de Arrioja: "Y luego pasé a probar a abrir la cajuela de costura y no hallando llave que pudiese abrir hube de descerrajar la cajilla en que hallé un ídolo o figura de madera de poco más de cuarta de alto, con corona y cerquillo, cara de gente, chato, pechos de mujer y ropaje de la misma madera y las manos cruzadas y atado sobre ellas y por la cintura con una cinta blanca y un listoncito azul y el nudo atrás."¹⁴ La protección de las colectividades está encomendada a los santos patronos de los pueblos, a los que se cubre de ex-votos por los fieles que han recibido ayuda y prevención.

Condición de la persona

Una de las más importantes fuentes productoras de malestar, la constituye la condición de dominio que una persona tiene sobre otras personas sujetas a su dependencia, o sobre cosas, riquezas, que están bajo su exclusiva posesión. La cólera, la ira, la *braveza*, la avaricia y otras emociones irrefrenables derivadas de la condición dominical, se consideran manantiales de todo mal, tanto por el individuo que directamente sufre los desagradables efectos del despótico dominio como por la comunidad que siente en peligro su estabilidad al quedar liberadas emociones o fuerzas anímicas

incompatibles con los sentimientos de solidaridad, lealtad y armonía que le dan cohesión.

En las comunidades indígenas integradas la magia juega un papel importante: es un poderoso instrumento de control social que, al mismo tiempo que mantienen la unión y colaboración de los componentes del grupo a base de la participación solidaria en lo bueno y en lo malo, ejerce las presiones indispensables para sostener una equilibrada situación de igualdad en que todos y cada uno de los miembros del común disfrutan de derechos, obligaciones, bienes y servicios de tal modo semejantes que la distribución de la ventura y la desventura es equitativa.

En la sociedad colonial, dividida en castas, donde una oligarquía extranjera racionalmente orientada ejerce un imperio absoluto sobre las poblaciones sojuzgadas y sus mezclas, la magia no puede desempeñar funciones de control social. Éstas, en parte, son alocadas en la religión católica que, de ese modo, se convierte en herramienta de conquista. Los evangelizadores recogen la conciencia del fenómeno entre los indígenas pero no aceptan la responsabilidad que en él les cabe; la atribuyen al demonio. Éste "servía de fiador para asegurarles en la perseverancia, porque por los malos ejemplares de algunos españoles, les persuadía el demonio que la ley que les predicaban de Nuestro Señor Jesucristo era de esclavitud, para entregarlos al dominio de esta gente advenediza, que les quitaba sus tierras y libertad."¹⁵ Según se ve, el juicio que los naturales se habían formado sobre el papel que jugaba la religión católica en su situación desventurada no nacía del análisis sereno e imparcial de los hechos, sino del maligno influjo de Satanás.

Sin embargo de todo ello, los indios, los negros y las mezclas, que no cuentan con otro instrumento más eficaz que la magia para influir en la indeseable situación y sacarle el provecho posible, acuden una y otra vez a sus conceptos operantes y, contrariamente a lo que pueda suponerse, con tan ilusorios medios consiguen alterar en gran medida el orden cristiano tan imperiosamente establecido. La magia consti-

tuye un sistema de ideas y patrones de acción que de modo asaz indirecto modifica las condiciones de las personas y las cosas, y el hombre mezclado, el indígena y el negro no pierden confianza en sus portentosos poderes para lograr la protección contra los males que les acechan.

Hasta aquí hemos visto cómo la prevención de las enfermedades, los accidentes y la mala suerte se funda en el empleo de amuletos y fetiches provistos de virtudes mágicas; pero, ese empleo, tiene el carácter pasivo de una simple defensa contra el maleficio.¹⁶ El lazo amarrado en la cabeza, la unción del rostro, de las manos o el cuerpo, el *peyotl* colgado como escapulario al cuello, la tinajuela enterrada en el quicio de la puerta y los restantes amuletos y fetiches pretenden evitar que las fuerzas anímicas del mal se intrusen en el débil organismo del infante, de la mujer embarazada o de los familiares de un enfermo. En modo alguno tratan de modificar la condición de debilidad propia de la tierna edad, del período de gestación o del contacto con lo poluto. El amuleto y el fetiche construyen barreras de resistencia en torno al individuo, fuera de la casa o en los límites de la comunidad, que no pueden ser salvados por fuerzas hostiles, pero que carecen de virtud o potencia mística para modificar esas fuerzas hostiles.

En contraste con tales medios de prevención hay otros de carácter activo destinados, por una parte, a modificar las condiciones de las personas y las cosas que provocan el malestar o la enfermedad y, por la otra, a corregir el estado de debilidad o mala fortuna de las personas o las cosas expuestas a la acción de las fuerzas contrarias. Los remedios preventivos, en esos casos, actúan creando en el interior de las personas y las cosas, no en torno a ellas, barreras de resistencia, fortaleciéndolas, vigorizándolas, haciéndolas atractivas o repulsivas según el fin que se persiga, para que por sí solas logren vencer las fuerzas recónditas del mal.

La braveza del amo esclavista es una de las condiciones que amerita en mayor grado la acción modificadora de la magia, tanto para robustecer al maltratado esclavo como pa-

ra quitar al amo la mala condición. Los remedios vigorizantes, decíamos, gozan de un doble signo, positivo o negativo, según que estén destinados a fortalecer la personalidad del esclavo tornándole sexualmente atrayente o físicamente repulsivo. En el primer caso, la braveza del amo amaina al hacerse el esclavo, generalmente mujer, mágicamente hermoso; en el segundo, el amo se ve obligado a deshacerse del esclavo, vendiéndole.¹⁷

El fortalecimiento de la personalidad llega al punto de proveer al esclavo de un dominio tal de la braveza de su dueño que "hacía lo que quería, abría y cerraba cualquier cosa, subía y bajaba a cualquier parte."¹⁸ Para lograr el estado de omnipotencia el esclavo mezcla con su propia sangre sustancias de reconocidas virtudes protectoras como la ruda, la cebolla y el ajo.¹⁹ La eficacia de los remedios vigorizantes, en ocasiones, alcanza energía suficiente para hacer invulnerable a la persona. Un español, próximo a ir de corso, pidió al moreno Francisco, curandero veracruzano, remedio "seguro, cierto y evidente de que no peligraría su vida." El negro lo curó en esta forma: "lo primero cogió unas yerbas en sus manos y las ajó muy bien y el zumo que estilaron se lo aplicó al que denuncia en la mano izquierda y le dijo que lo bebiera, lo cual ejecutó, y después le hizo una cruz en la lengua con la punta de un cuchillo y con el filo la raspó muy bien y en las manos y pies le hizo la propia ceremonia y después lo hizo recostar en un lecho boca arriba poniéndole el cuchillo de filo sobre el hombro izquierdo y con una maceta de palo le dio tres golpes."²⁰ La acción simbólica ejecutada por el negro Francisco al figurar el ataque a mano armada que en un futuro había de sufrir el español impedía la realización del hecho, ya que la acción simbólica, actuando a la manera como lo hace la vacuna, hacía al español inmune e invulnerable al ataque.

Pero volvamos a la braveza del amo que, advertíamos, es susceptible de modificación. Las acciones simbólicas ejecutadas en las pertenencias del individuo, como partes integrantes de su personalidad, mágicamente lo representan.

Las operaciones conducidas sobre las pertenencias hacen posible quitar al amo la condición de braveza sin el peligro, de entrar directamente en contacto con la mala condición de su persona. Las negras esclavas de una mujer sañuda tomaron un bocado de pan recién mordido por el ama e hincado de alfileres lo enterraron: cuando el ama quería reñirles se le trababa la lengua. Una acción simbólica equivalente llevaba a cabo una mulata esclava de un hombre colérico: tenía una raíz clavada envuelta en los cabellos del amo.²¹

Otra de las fuentes inacabables de malestar la constituyen las formas coloniales de explotación del esfuerzo de trabajo. Una considerable porción de las causas criminales fulminadas por el Santo Oficio son instauradas por reniegos y blasfemias de negros y mulatos, esclavos de obrajes, minas e ingenios, que, al rebelarse contra el maltrato y los azotes, luego de llamar a Jesucristo y sus santos sin provecho, invocan al demonio para que les libre del trabajo aflictivo. "Ya que Dios y la Virgen no le ayudaban que le ayudara el diablo", decía desesperado un mulato obrajero; aunque, bien visto, tampoco el demonio pudo prestarle ayuda.²²

Desventurado asimismo se presenta el porvenir para los mulatos libres y mestizos que en la estructura económica de la Colonia no tienen una ocupación adscrita: componen una fuerza de trabajo desocupada en constante incremento. Estos vagamundos y sus familiares apelan a la magia para cambiar la condición de necesidad y pobreza en que los mantiene el régimen colonial. Una esposa afligida acude a los remedios fortalecedores para que "su marido que andaba ocioso, trabajase y buscarse la vida."²³ Otra, tiene "dedos de ahorcado con que meneaba el chocolate que llevaba a vender para que se le vendiese."²⁴

En el evento anterior la medicina pretende modificar las condiciones de las cosas, no ya de las personas, robusteciéndolas y haciéndolas mágicamente atractivas para que tengan "buena venta."²⁵ El mismo pensamiento guía la acción de un pulpero que afirma "que sahumando con romero la tienda y teniendo debajo del mostrador un hueso de difunto con

una vela ardiendo y mandando decir una misa por el alma de cuyo era, se vendía mucho.”²⁰ Y también de un gachupín que, para vender sus géneros, utiliza procedimientos igualmente heterodoxos.²¹

Congraciamiento

La serie de prácticas rituales que designamos con el nombre genérico de sacrificio derivan de conceptos operativos mucho más complejos que los hasta aquí analizados; pero tienen también, como contenido de propósito, el modificar la condición de las personas y las cosas. Hubert y Mauss, en efecto, definen el sacrificio como “un acto religioso que, a consecuencia de la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo cumple o de algunos objetos en los que se interesa.”²²

El caso de Diego Luis

Eventos en que indios, negros, mulatos y mestizos ejecutan o intervienen en sacrificios de animales con el fin de atajar las enfermedades son comunes en el curso de los tres siglos de dominación extranjera. El bachiller Gonzalo de Balsalobre en su “Relación Auténtica de las Idolatrías, Supersticiones y Vanas Observaciones de los Indios del Obispado de Oaxaca” nos da noticia de la generalidad de la práctica entre los feligreses de su beneficio.²³ Los testimonios de autos y declaraciones en que basó su Relación obran en el Archivo de la Inquisición. De las causas criminales fulminadas contra diversos vecinos tomamos los párrafos a continuación; todos ellos relacionados con el caso de Diego Luis, indio letrado del pueblo de Zola, y curandero que había heredado la sabiduría de los antiguos zapotecas.

Doña Margarita Cortés, declaró: “que en el parto de una cuñada suya llamada doña Ana de Ayala, mujer de su hermano don Felipe Cortés, consultó al dicho Diego Luis y el susodicho echando suertes le respondió que *en agradeci-*

miento del buen suceso que tuvo ofreciese cantidad de copale rociado con sangre de una gallina de la tierra degollada regando con el resto de la sangre un aposento de su casa y que el marido de la dicha parida no se juntase ni durmiese con ella hasta pasados veinte días después de los cuales llevase el susodicho en compañía de su mujer trece candelas y las ofreciese en los altares por sus trece dioses.”³⁰

Don Felipe Cortés, cacique: “tuvo noticia que Diego Luis era maestro y letrado de esta jurisdicción porque viniendo a casa de doña Margarita Cortés, su hermana, que vive en esta cabecera le dijo que en el parto de su mujer deste declarante había consultado a Diego Luis, letrado, el cual le había respondido que *para que se criase bien la criatura* buscarse una gallina de la tierra y que el dicho Diego Luis sabía para qué era y asimismo previniesen trece candelas para ofrecer en la iglesia tal día señalándolo y que así executase lo que el dicho Diego Luis había ordenado y éste le respondió que no entendía eso de la gallina de la tierra, que en cuanto a las candelas lo aceptaba y lo cumpliría como lo hizo el día siguiente en compañía de su mujer.”³¹

Martín Ruiz, herrero: “ha visto y sabido que desde que se sabe acordar cuando muere alguna persona de esta jurisdicción acabando de expirar lavan el cuerpo del tal difunto y si es mujer le peinan muy bien los cabellos y se los atan con un cordón de hilado blanco de algodón y los amortajan con las vestiduras más nuevas que tienen poniéndoles a las mujeres dos o tres pares de naguas y dos o tres pares de guipiles y a los hombres asimesmo la ropa de su uso más o menos conforme es el caudal de cada uno encima de todo le visten la mortaja ordinaria y que todos los deudos de tal difunto hacen penitencia nueve días en los cuales ayunan todos los días y se van a bañar al río y no quieren tomar nada, ni las manos, ni darla a otra persona hasta que pase el dicho tiempo.”³²

Matías Luis, hijo de Diego, dijo: “asimismo que habrá seis años que se le murió un hijo de esa edad y consultó a su padre sobre la penitencia que había de hacer y *para ata-*

jar las enfermedades y muertes que no volvieran a la dicha casa y el susodicho echando suertes mandó que todos los de la dicha casa ayunasen nueve días y al salir el lucero de la madrugada se fuesen a bañar al río y el último día de los nueve que ayunasen desde la noche antes hasta la noche siguiente y que le tuviesen prevenida una gallina de la tierra y copale y llegada aquella noche habiendo ayunado el dicho Diego Luis con los demás, entró él y todos los de su casa en el aposento donde había muerto el dicho muchacho y en el lugar donde expiró hizo poner lumbre y quemó el dicho copale y degollando la gallina de la tierra regó con su sangre todo el dicho lugar ofreciendo aquel sacrificio al dios del Infierno porque atajase las enfermedades y muertes que no volvieran a entrar en la dicha casa.”³³

Finalmente, Diego Luis, declaró: “que habrá tres años poco más o menos que murió el dicho Diego Hernández y recién muerto vino el dicho Pedro por sí y por Agustín de Mendoza, su padre, a llamar a este declarante para que fuese a su casa a declararle qué habían de hacer sobre la muerte susodicha y habiendo ido y estado en el oratorio de la dicha casa presente el dicho Agustín de Mendoza echó suertes con trece maíces por sus trece dioses y les declaró que *para atajar las enfermedades y muertes que no lleguen a la dicha casa* la suerte decía que hiciesen nueve días penitencia todos los de la dicha casa bañándose en el río de madrugada y ayunasen veinticuatro horas sin comer en ellos nada y entrada la noche del día del ayuno sacrificasen un pollo de la tierra con trece pedazos de copale y después quemándolo como se acostumbra hacer en semejantes ocasiones y que ofreciesen aquel sacrificio al dios del Infierno por el intento arriba referido.”³⁴

Diego Luis desempeña en su comunidad un oficio importante: el de maestro letrado. Con este nombre se conoce a las personas que saben interpretar el calendario aruspicial, compuesto por 260 días divididos en veinte trecenas, en que cada día de los trece lleva el nombre de una deidad y un número distinto de los veinte. El número y el nombre del día

indican si su disposición es fasta o nefasta. El letrado, realizando la suerte de los granos gordos de maíz y "revolviendo y leyendo en el cartapacio o cuaderno escrito a mano" —el *tonalamatl* de los antiguos nahuas— señala, tanto el día venturoso en que debe verificarse el sacrificio, como el dios con el que hay que congraciarse por presidirlo.

En el *continuum* que constituye el mundo indígena existe una constante interacción entre la región sacra y la profana, entre los hombres que habitan ésta y los dioses que residen en aquélla. Una relación inexcusable de reciprocidad obliga a unos y a otros a intercambiar lealtades.³⁵ Los antepasados hechos dioses para sobrevivir, requieren de la fuerza vital que sólo los hombres disponen; éstos, para engendrar, crecer, trabajar y gozar de una vida libre de la ansiedad que emana de la enfermedad y la mala suerte han menester de congraciarse con las fuerzas anímicas que rigen el mundo y que sólo los sobrenaturales proveen.

El sacrificio es una de las formas más seguras de congraciamiento. Por su intermediación los hombres entran en comunicación con lo sacro y obtienen de la divinidad la certidumbre de su ayuda y protección. Al sacrificar el animal, sustituto humano, el oficiante ofrenda a los dioses el alimento que los mantiene, esto es, la sangre, portadora por excelencia de la fuerza vital. Esa fuerza llega a los dioses embebida por la tierra —la diosa creadora *Nohuichana*— o transportada por el humo blanco del copal hasta las alturas en que *Cocijo* —deidad de la lluvia—, gobierna el rayo y la nube fecundante.

Al comer la carne del animal sacrificado —hecho sacro—, letrado y sacrificantes ingieren un alimento que comparte los atributos de la divinidad y, por tal artificio, modifica la condición de mancha, pecado o debilidad en que el parto coloca a la mujer, el crecimiento al recién nacido, la muerte del familiar a los deudos, la enfermedad y el accidente a los integrantes de la comunidad y la mala fortuna al buen suceso. La consumición de lo sacro fortalece al individuo, protege sus bienes, garantiza los servicios que dis-

fruta y, de este modo, hace posible el mantenimiento del orden establecido: impide la prevalencia del mal y ataja el camino a las enfermedades.

La comunión con lo sacro debe llevarse a cabo cuando el organismo humano consigue despojarse de su pecaminoso contenido. Tal propósito se logra por el ayuno y la penitencia, por la abstinencia sexual, por el baño —a la hora venturosa del crepúsculo que preside el dios Lucero de la Ma drugada, en el agua fluyente del río que transporta lejos, en las líquidas ondas, las impurezas materiales e inmateriales del cuerpo—, en fin, por la evasión de todo contacto con lo poluto y el uso de ropa blanca, nueva e inmaculada.³⁶ El ingreso del difunto a la región de los muertos requiere igual purificación: va a entrar, permanentemente, en comunicación con lo sacro.³⁷

La ofrenda a los dioses —de tortillas, chile, pulque, palmas y algodón— como medio para prevenir las enfermedades, medio que el indio y el hombre mezclado utilizaron con frecuencia, viene a ser una forma de sacrificio.³⁸ También lo es la destrucción del hechicero o hechiceros a los que se atribuye la responsabilidad de la aparición de pestes y epidemias. El padre Arlegui relata un suceso de este tipo acaecido entre los indios bárbaros de los semidesiertos del norte del país. Para prevenir un mal suceso sacrificaron al médico y consumieron su carne. Al comerse al médico —hecho sacro— comían a la divinidad y adquirían los poderes mágicos capaces de vencer la enfermedad. Como colofón a su relato el padre Arlegui produce una moralizadora reflexión: “si en nuestra república se usara hoy este estilo bárbaro, poco codiciadas fueran las carnes de algunos señores médicos.”³⁹

En las regiones del país sujetas a una efectiva dominación, las autoridades eclesiásticas en ocasiones, logran impedir el sacrificio de los curanderos; pero permiten un sustituto, el condigno castigo. El bachiller don Joaquín de Echeverría envió a la Santa Inquisición las diligencias levantadas en el pueblo de Teutila, contra varios de sus feli-

greses "con sus confesiones comprobadas en la entrega que tienen hecha de sus instrumentos supersticiosos, ídolos y un vaso de ungüento de que han usado para maleficios mortales, como se ha experimentado en dos pueblos que tenían cogido a cargo en que llevaban ya la cuarta parte de ellos enterrada y estando en su fuerza la enfermedad de tabardillo, en fuerza de dicho ungüento venenoso y de virtud diabólica, se contuvo de tal suerte la mortandad luego que en el descubrimiento de los malhechores se apremiaron, siendo éste el total remedio para que los contagiados y postrados se alentarán y los buenos no padecieran, y al fin paró la muerte en dichos pueblos arruinados."⁴⁰

Digamos, finalmente, que el sacrificio, según la testificación de un curandero africano recién llegado al país, era el instrumento de que se valían en su tierra para transferir las enfermedades de allá para acá. No dijo si la recíproca tenía validez.⁴¹ Y que la oración, como parte integrante del complejo sacrificial o como elemento independiente fue siempre medio expedito, tenido por eficaz, para aplacar las enfermedades.⁴²

11. PATOGENIA MÍSTICA

Economía y magia

Max Weber, en su célebre ensayo "La Ética Protestante y la Emergencia del Capitalismo", tuvo el acierto de tornar ostensible la estrecha relación que existe entre la estructura económica de la sociedad y sus ideas religiosas. Para Weber la emergencia del capitalismo tuvo lugar cuando las normas morales puestas en obra por el movimiento de Reforma dieron validez al incentivo del lucro o ganancia pecuniaria y le habilitaron como la motivación socialmente más productiva para conseguir, con la acumulación individual de la riqueza, el bienestar de las colectividades. Weber, como idealista social, supone que las ideas religiosas protestantes dieron origen a la organización económica capitalista, pero se cuida de informarnos cómo insurgieron esas ideas religiosas. Parece indudable que la situación inversa es la correcta, a saber: que la estructura económica capitalista dio nacimiento y sostén a la ética protestante, tal y como lo afirma el materialismo dialéctico.¹

La controversia que suscitó la tesis de Weber en modo alguno altera la evidencia de una relación entre economía y religión; en consecuencia, es lógico asumir esa conexión entre las formas económicas de las comunidades indígenas y sus sistemas de creencias, entre la organización de la explotación colonial y las ideas mágico-religiosas que subrayan los apartados de la medicina mestiza. Será, por tanto, propósito de las líneas que siguen hacer resaltar esa interacción poniendo de manifiesto cómo la religión y la magia, impuestas al hombre mezclado, servían de instrumento efectivo para mantener el sistema de explotación colonial evitando la

inconformidad, el cambio económico y el progreso hacia formas más justas de convivencia.

El funcionamiento paralelo de una medicina basada en la magia —patrimonio de la población mayoritaria del país— y una medicina áulica racionalmente orientada —coto privado de la minoría peninsular— refleja una dicotomía de más amplio espectro originada en la estructura económica dual de la Colonia: en ella, al lado del mercantilismo capitalista que conducen los españoles, próspera, sin alteraciones básicas, la economía de subsistencia característica de las comunidades indias. La Conquista, en efecto, había destruido la economía tribal sustentada en los grandes centros ceremoniales, pero apenas modificó la economía agraria de las comunidades establecidas en las regiones de refugio.

Las metas que persiguen las economías en coexistencia no sólo son distintas sino, además, contradictorias. La una busca la acumulación de la riqueza en manos individuales, la concentración de la tierra y los medios de producción; la otra tiende al derroche institucionalizado, a la dispersión de los bienes y servicios y a la tenencia comunal del agro. Mientras en la una el prestigio se alcanza por la suma de caudales atesorados, en la otra se obtiene por la cuantía de los bienes gastados en el consumo conspicuo. En la sociedad española las diferencias de *status* están en gran parte, determinadas por el dinero —hay ricos y pobres, poseedores y desposeídos—; en la sociedad indígena, donde el dinero no tiene una función importante, las diferencias de *status* las impone el servicio a la comunidad: en una economía al nivel de la subsistencia no hay incentivos que propicien la acumulación individual.

Al margen de una y otra economía se hallan situados los hombres de mezcla. Las disposiciones de la legislación colonial les vedan el acceso a la tierra, tanto en la forma de propiedad privada como de tenencia comunal; los oficios gremiales aceptan su ingreso en las jerarquías más bajas sin la posibilidad de ascenso y los obrajes, ingenios y minas les ofrecen, como única categoría de empleo, la de peones no

calificados. En las ciudades los hombres de mezcla constituyen una especie de *lumpen-proletariado*: léperos, vagamundos y desocupados. Cogidos en el engranaje de una economía de dinero sus más elevadas aspiraciones consisten en tener "casa con teja y caudal."² Para conseguirlo acuden a la magia; pero ésta revierte en su contra, precisamente por ser uno de los instrumentos que la economía colonial utiliza para conservar el orden establecido.

En las comunidades indias, la magia funciona como un factor poderoso que evita el cambio económico, la prosperidad individual: cuando ésta se acumula el comunero debe gastarla en la economía de prestigio. Los valores morales de la cultura de comunidad no otorgan validez a la acumulación individual de la riqueza y si alguno quebranta esos valores la magia dispone de los medios adecuados para volverlo al redil tradicional. En una comunidad integrada la magia cumple un propósito que bien podemos calificar de justo: mantener la cohesión social a base de la igualdad en el disfrute de bienes y servicios.

Entre la población mezclada, directamente sujeta a la explotación colonial, la magia cumple igual función coercitiva —impide la desigualdad en la posesión de bienes y servicios—; pero no ya en beneficio del grupo propio, sino en provecho de la oligarquía dominante. Al través de la compulsión ejercida por la magia se mantiene en disponibilidad una gran masa de mano de obra siempre necesitada. La conciencia del papel coercitivo desempeñado por la magia la expresa clara y rotundamente un notable curandero mulato, Nicolás Candelario de Vargas, quien, al ser interrogado sobre las motivaciones que impulsaban su uso, declaró: "que había muchos motivos porque enhechizaban a los hombres o mujeres ya porque estaban muy bien vestidos, o ya por buenos mozos, o ya porque tenían muchos criados que les sirviesen o porque tenía recia condición."³ Para librarse del aojamiento, la envidia o el maleficio, el hombre mezclado debe conformarse con el *status* en que lo tiene alocado el sistema económico de explotación colonial.⁴

Causalidad mágica

Conocidas las motivaciones económicas que subrayan el uso de la magia, veamos cuáles son los mecanismos puestos en juego por el curandero colonial para castigar con la enfermedad o el infortunio a los sujetos que osan transgredir las normas sancionadas por el grupo. Para ello es conveniente situar en el lugar propio a la persona en quien el grupo aloca el derecho-privilegio de mantener el ordenamiento social, sin la necesidad ni la posibilidad de acudir al uso de la coerción física que la organización colonial tiene encomendada en sus jueces y letrados.

La población mezclada, según hemos visto, constituye un reservorio de mano de obra no calificada. Como inevitable consecuencia de tal fenómeno económico la especialización en el tratamiento de las enfermedades es de carácter rudimentario. El oficio de curar y maleficar no ocupa el tiempo total de las actividades del curandero, no es un oficio a tiempo completo. Los honorarios que cobra a su clientela, en algún caso, son bastantes para que una mulata esclava pague su manumisión;⁵ pero, la mayoría de las veces, los ingresos percibidos apenas contribuyen para ganar la vida. En el campo, los curanderos indios jamás desatienden sus milpas y sembradíos; en las ciudades, los curanderos mestizos y mulatos emplean su esfuerzo de trabajo en los menesteres más diversos.

Por otra parte, el curandero como tal no tiene por exclusivo encargo el tratamiento de las dolencias. El término curandero, peyorativamente usado por el grupo dominante, induce a error porque limita arbitrariamente un papel de muy vasto alcance. El curandero colonial es médico-hechicero, esto es, tiene el carácter sacro que deriva del trato con lo sobrenatural equiparable a la naturaleza, también sacra, de que participa el sacerdote. Debido a tal circunstancia, su clientela, además de confiarle la salud e integridad de la persona, le consulta en una serie de eventos que la medicina moderna en modo alguno considera de su comprensión. El

hallazgo de tesoros ocultos, de objetos y bestias hurtados; las avenencias y desavenencias en el amor; la aflicción del trabajo forzado; las malas cosechas; la sequía empobrecedora; la adversa suerte de un juicio en los tribunales; todo ello y mucho más, motivan la consulta al curandero. En consecuencia, éste, para cumplir con tales encargos, asume las funciones que hoy día desempeñan muy distintas personas: entre ellas el sacerdote.

Las multifacéticas actividades del curandero tienen explicación en la baja especialización del grupo social; pero, además, hacen notoria la inexistencia de una solución de contigüidad entre la medicina y el tronco común de ideas mágico-religiosas en la que toma origen. La medicina mestiza forma parte integrante de la religión y sus practicantes, los curanderos, constituyen porción conjunta con el cuerpo sacerdotal. Es necesario tener presente que aun en la cultura española, donde la medicina racionalmente orientada había obtenido el divorcio de la religión, el sacerdote exorcista conserva todavía la encomienda de tratar una clase determinada de dolencias cuya aparatosa sintomatología se tiene por signo de posesión diabólica. Pero es en la medicina mestiza donde el curandero y el sacerdote permanecen en una infusa coalescencia.

En correspondencia con la naturaleza asignada al curandero, médico-hechicero, la causalidad de las enfermedades es sentida como una dualidad en que se confunden agentes físicos y metafísicos sin que entre ellos pueda advertirse un preciso desgajamiento. Cuando el curandero se ve en conflicto con los órganos coercitivos del grupo dominante, la explicación que da del principio de enfermedad no puede ser más racional; pero, cuando departe en el seno del grupo propio, la causalidad de las dolencias e infortunios adquiere de inmediato una índole mágico-religiosa. Esta última categoría de causalidad es la que valida la clientela y la única a la que da irrefragable asenso.

La causalidad mágico-religiosa sostiene que los trastornos somáticos y funcionales que experimenta el cuerpo enfermo

se originan en la operación de fuerzas anímicas, invisibles e intangibles, que actúan en el plano sacro del mundo y sobre las cuales los individuos del común no tienen control alguno. Sólo los agentes productores de enfermedad gozan del derecho-privilegio de dominar esas fuerzas y por tanto en sus manos disponen la ventura y desventura de los mortales. Esos agentes, por orden de jerarquía, son: 1: dios o los dioses; 2: el demonio; 3: los santos; 4: los antepasados; 5: las ánimas del purgatorio, y 6: los curanderos o médicos-hechiceros que, por revelación, por pacto con los sobrenaturales, por la ingestión de drogas alucinógenas o por otros medios, logran permanente o transitoriamente adquirir potencia mágica.

La enfermedad se produce cuando cualquiera de los agentes arriba mencionados añade o substraer partes a la integridad de la persona, rompiendo el equilibrio de los componentes orgánicos. La intrusión de un dios o un demonio en el organismo agrega a la personalidad un ente extraño de naturaleza sacra que altera profundamente su funcionamiento, como lo manifiestan las crisis de posesión que padece el pecador cuyas faltas motivan el condigno castigo. Mientras el dios o demonio no abandonen o sean expulsados del cuerpo del poseo la enfermedad persiste.

Difícil es comprender cómo un dios, un demonio y, en ocasiones, una legión de demonios pueden caber en la estrecha estructura corporal de un hombre; de más fácil inteligencia parece la etiología que explica el origen de la enfermedad por la intrusión en el organismo humano de cuerpos extraños de naturaleza sacra que, al ser extraídos por succión, se materializan en pequeños objetos: huesos, gusanos, pedrezuelas. La adición la llevan a cabo dioses y hechiceros arrojando los cuerpos extraños sobre el sujeto motivo de su ira a la manera de dardos invisibles, sin producir rotura ni dolor.⁶

De modo semejante actúa el hechicero que provoca el aojamiento. Valiéndose del poder de su mirada hace penetrar en el tierno organismo del infante o en el recio de la perso-

na adulta la fuerza maléfica que trastorna la armonía de los humores. Todo hace suponer que en los casos de ojo la intrusión se verifica precisamente de ojo a ojo, es decir, que al mirar el hechicero a su víctima ésta percibe la mirada con el sentido de la vista y por esa vía penetra el mal; sin embargo, la fuerza maléfica que posee el ojo del hechicero es tal que aun mirando a la persona por la espalda tiene la capacidad de intrusarla.⁷

La substracción de parte de la personalidad, al igual que la adición, provocan los trastornos que caracterizan la enfermedad. La porción corporal más sensible al ataque de los sobrenaturales fue, desde muy temprana época, un componente difícilmente definido pero que, por su gran semejanza con el concepto occidental de alma, se le designó con ese nombre. Entre los nahuas aborígenes se le llama *tonalli*, *hado* o fortuna; entre los negros se le apellida *sombra* y entre los cristianos, *espíritu*. La dolencia aparece cuando los agentes productores de enfermedad atacan el alma y la comen.

El caso más evidente de operación basado en tal mecanismo lo suministran los productos nacidos con labio leporino u otros defectos congénitos. La pugna cósmica sostenida por los dioses y dramáticamente manifestada en la sucesión de los eclipses tiene repercusión en el plano profano del mundo. En tales momentos los dioses llegan hasta los productos en gestación de las mujeres, las bestias y los frutales cargados, y comen parte del alma. Los recién nacidos, comidos por el eclipse, se convierten así en prueba evidente del ataque de las divinidades.

Los hechiceros *naguales*, transformados en animalías fieras, también atacan el alma de sus víctimas y por ese camino provocan la enfermedad y la muerte. En este caso el ataque se realiza en las horas aciagas de la noche, y el *nagual*, tigre o perro, no deja huellas de la mordida en la anatomía del cuerpo humano: el desgarramiento, realizado en el alma, se evidencia en la súbita aparición de la dolencia. Las horas nocturnas igualmente son preferidas por los hechi-

ros brujos que chupan el alma de los niños hasta su emaciación.

En ocasiones, el alma total, no una parte de ella, puede ser objeto de ataque y captura. Sucede esto durante las horas del sueño, cuando el alma, sombra o espíritu, abandona el continente humano y sale a vagamundear por apartados lugares. En tales momentos el hechicero tiende una trampa y apresa el alma. También durante la vigilia el alma llega a extraviarse, particularmente cuando su poseedor traspasa los peligrosos sitios que están bajo el cuidado de númenes y dioses y olvida rendirles pleitesía. Un susto o un espanto bastan para que el alma salga del cuerpo y quede presa por los *chanes* del lugar. La pérdida del alma se traduce a poco en grave dolencia y si en plazo perentorio no se consigue su liberación y retorno al continente humano, la muerte sobreviene inevitable.

Parte, comparte y contraparte

Los mecanismos de adición y substracción hasta aquí reseñados tienen como característica fundamental su modo de acción directo. El dios, *chan* o *nagual*, por sí mismos, comen, chupan o capturan el alma; se intrusan en el organismo o introducen en él cuerpos extraños de índole maléfica. Los agentes causales de enfermedad, sin embargo, gustan más a menudo emplear mecanismos indirectos; sobre todo cuando desean conservar, hasta donde es posible, oculta su identidad. Además, los mecanismos indirectos gozan de una singular preferencia entre la generalidad de los curanderos por su fácil ejecución para lograr, en el momento y en la cantidad requeridos, desde la pérdida temporal de las reacciones de emergencia de la persona motivo de hechizo, hasta la enfermedad y la muerte.

El principio de la mentalidad mágica que postula la unidad de la persona en los planos natural y preternatural constituye el concepto operante básico de los mecanismos indirectos. Para la mentalidad mágicamente orientada, las partes

participan consubstancialmente del todo y forman con él una unidad indivisible, de tal manera que las acciones realizadas en cualquiera de los elementos de la integración se efectúan, no sólo en ese elemento aislado, sino sobre la integración en su totalidad. Conforme con el principio enunciado la personalidad humana, y también la divina, pueden ser modificadas o destruidas si se está en posesión de alguno de sus componentes.

Los integrantes de la personalidad, desde el punto de vista de la mentalidad mágica, caben todos dentro de tres categorías principales, a saber: la de los elementos parte, la de los elementos comparte y la de los elementos contraparte. A la primera categoría corresponden los elementos, objetivamente identificables, que pertenecen o pertenecieron a la persona, como uñas, cabellos, sangre, excremento, sudor u objetos que están o estuvieron en contacto con ella, como prendas de vestir, calzado, tierra de la impronta, restos de alimentos ingeridos o vomitados. En esos elementos parte subsiste la personalidad y su utilización mágica permite afectar a la integridad de la que son constituyentes.

A la segunda categoría pertenecen las condiciones opuestas que polarizan el carácter de la persona: la virtud y la ruindad, el vigor y la flaqueza, la bravura y la cobardía, mas, sobre todo, la masculinidad y la femineidad. La personalidad humana, así concebida, es ambivalente e intersexual y al proyectarse esas condiciones en los dioses y en las cosas significativas también los hace ambivalentes e intersexuales. Esta integración de la personalidad obliga al empleo de remedios "casados", como en el caso ya mencionado del *peyote*, para obtener los efectos requeridos tanto en el elemento comparte masculino como en el elemento comparte femenino si es que se desea herir a la totalidad de la persona.

A la tercera categoría corresponden los símbolos o imágenes que representan a la personalidad, como el nombre, la figura o muñeco al que se impone ese nombre, el *animal-tona* contraparte de un sujeto o el *nagual* en que se transforma un dios o hechicero. Las acciones ejecutadas sobre esas

representaciones afectan a la persona cuyo símbolo son en forma tan precisa y segura que el maleficiador tiene en sus manos la capacidad imponderable de cuantificar y localizar la dolencia a voluntad. El manejo de los elementos contraparte dan al hechicero un poder de control del que carece al hacer uso de los elementos parte que, una vez puestos en acción, liberan fuerzas a menudo impredecibles.

Los procesos instaurados por el Santo Oficio de la Inquisición permiten descubrir una gran variedad en los mecanismos indirectos de que disponen los agentes productores de enfermedad. Esa variedad revela, en los casos concretos, diferencias causales de mayor o menor monta que ameritan designaciones diversas para los procedimientos empleados. En muchos de ellos se utilizan elementos parte o elementos contraparte de modo independiente; pero en otros más, los conceptos operantes se confunden. Debido a tal circunstancia al ejemplificar a continuación los procedimientos, haremos uso de un distinto criterio en su presentación. En un primer grupo de casos reseñaremos aquellos mecanismos indirectos que requieren el contacto con el sujeto de maleficio o la ingestión por éste de los elementos parte y, en un segundo, haremos relación de los mecanismos indirectos en que los elementos contraparte, a veces auxiliados por elementos parte, actúan a distancia. En todos los casos los elementos que objetivan el procedimiento reciben la designación de *hechizo*, cosa hecha.

Desde los viejos tiempos que precedieron a la Conquista, la ingestión de alimentos se presenta ya como un acto preñado de peligros. Sahagún cuenta que los padres tenochcas, al aconsejar a los hijos, les advertían: "de las mujeres, en especial de las que son malas mujeres, no comerás ni beberás lo que te dieren, porque muchas veces dan hechizos en la comida o en la bebida."⁵ Esta situación de peligro no mejoró, sino que aun empeoró, con la imposición del cristianismo. Ya hicimos notar en otro lugar los graves temores que abrigaba el reverendo fray Thomas Gage respecto al espumoso chocolate, habitual vehículo de póculos amorosos.

Igual suspicacia padecía un laico, don Pedro de Acuña "que estaba temeroso de la dicha su mujer porque era y trataba de yerbas y se temía no le hiciese algún daño con ellas y que siempre andaba receloso el dicho don Pedro de Acuña de comer cosa que la dicha su mujer guisase, ni criada suya, como era una negra llamada Jacinta, esclava del dicho don Pedro y otra negra conga llamada Isabel Conga, y también esclava, que no entrasen las dichas a la cocina a guisarle la comida, ni aun a calentar la agua para el chocolate."⁹

La cocina es un recinto que merece cuidadosa vigilancia y cuyo traspaso despierta alarma en el dueño de la casa. Todo sujeto sospechoso de hechicero tiene prohibido el ingreso al lugar vedado. El dean de Comayagua, al sorprender a una presunta maleficiadora en el celado recinto, le espetó: "Bellaca, yerbas pedis, yo os haré quemar por el Santo Oficio por hechicera, y ella le respondió que no pedía yerbas sino para curar un empeine y le dijo: bellaca, tomad un poco de vinagre y sal y lavaos con ella si pretendeis eso y no vengais a inquietar la cocina del convento. Dejad mis indias."¹⁰ La desconfianza tiene su razón de ser: disfrazado en el sabor de los guisos y bebidas, el hechizo puede tomarse fácil e insospechadamente. Cuando los efectos se manifiestan se viene a caer en cuenta del mecanismo utilizado por el maleficiador. Así lo expuso una testigo al comparecer ante el Santo Oficio: "Más denuncia, que habiendo enfermado de muerte una india criada de la dicha Bárbara de Avendaño, la dicha india con las ansias de la enfermedad de que murió, dijo que desde que comió un bollito y bebió un panesito de chocolate que le había dado Cecilia de Arriola, sentía ahogos que padecía y de que murió."¹¹

Visto el medio utilizado para suministrar el hechizo, el nombre de bocado que recibe no puede ser más justo. También se le llama yerba y el enhechizado se dice enyerbado. Esta última designación deriva del corriente empleo de las múltiples plantas de la materia médica en la confección del hechizo. Las yerbas, por lo común, son administradas previo proceso de secado y pulverización.¹² El nombre y las virtudes

de muchas de ellas fueron dados a conocer en páginas anteriores. A más de las yerbas, otras substancias a las que se adscribe especial potencia maléfica entran a formar el cuerpo de los hechizos. Entre ellas la secreción sudoral del caballo, capaz no sólo de amansar la mala condición del amo iracundo sino aun de producir su muerte.¹³ Iguales virtudes portentosas tiene la secreción salival del sapo que, suministrada en chocolate, atonta a los hombres.¹⁴

Los huesos de difunto y la tierra de sepultura gozan también de poderes maléficos para quitar la braveza: molidos y compuestos con queso y canela los daba una mujer aporreada por el marido;¹⁵ pero la potencia no paraba ahí: su empleo adecuado llega a producir la muerte. En carta de 3 de octubre de 1731, el bachiller Lorenzo de Cabrera decía al Inquisidor en México: "Hallándome hoy administrando los trapiches de don Lope de Iruvas que están en el curato de San Juan de la Punta, división de la Alcaldía Mayor de la villa de Córdoba y en donde sólo hay dos sacerdotes que es el cura y yo, y ningún ministro ni comisario de V. S., supe por noticias sueltas que el mayordomo del trapiche nombrado San Miguel tiene aprisionado a un mulato manco nombrado Lucas, esclavo, por haber éste desenterrado el cuerpo de un negrito y llevádolo a su casa, en donde se halló la cabeza, el cual con el tormento de los azotes confesó que la quería para matar a unos enemigos suyos."¹⁶ La carne de ahorcado, igual que las canillas y calavernas de difuntos, poseían cualidades maleficiadoras bastantes para ser utilizadas en la confección de hechizos;¹⁷ así como los polvos de rayos, de difícil procuración.¹⁸

La ingestión del hechizo, como factor etiológico en la génesis de la enfermedad, es de fácil inteligencia porque el mecanismo de acción guarda cierta semejanza con la forma como actúan los venenos; quizá por eso el hechizo administrado por vía oral recibe a veces el nombre de *veneno*.¹⁹ Sin embargo, debemos tener presente que la semejanza es más aparente que real, ya que ninguna de las materias usadas en la confección del hechizo —yerbas, secreciones de bes-

tias, huesos de difuntos— tiene las propiedades farmacodinámicas que caracterizan a las sustancias que hoy día son catalogadas como venenos. Una y otra vez hemos reiterado que el hechizo no actúa debido a sus componentes físicos sino en virtud de la potencia mágica en él impregnada. Ello facilita comprender la acción efectiva de otros hechizos de contacto en los que no se requiere la ingestión. Para confeccionar los hechizos amatorios, particularmente los destinados a dañar la potencia del hombre, basta la posesión de una prenda de vestir —generalmente los calzones en inmediato contacto con los órganos genitales— para que, anudando mágicamente sus cintas, el dueño de ellas quede sin vigor.²⁰

El muñeco, el nombre y el vestido

Los hechizos a distancia, que serán objeto de análisis en las líneas que siguen, fundamentan su operación en conceptos un tanto distintos a los que norman el mecanismo de acción de los hechizos de contacto. En los hechizos a distancia, la idea de una identidad consubstancial entre la persona y su imagen o contraparte, adquiere una mayor relevancia. Conforme a tal principio los agentes productores de enfermedad, para dañar al sujeto de maleficio, no tienen necesidad de actuar directamente sobre él infligiéndole mal; tampoco les es menester, en los casos típicos, entrar en posesión de alguna de las pertenencias o elementos parte para ejercer en ellas el condigno castigo; basta la confección de la efigie o contraparte del sujeto para que, en virtud de la consubstancialidad existente entre la persona y la imagen, las acciones que se ejecuten sobre la imagen repercutan inexorablemente sobre la persona.

El concepto que subraya el mecanismo dio validez al uso de muñecos como instrumento eficaz en la producción de las dolencias. La difusión por el país entero del procedimiento a distancia la constata la procedencia geográfica diversa de los hechiceros que apelan a su uso y que son

objeto de castigo por el Santo Oficio de la Inquisición; pero, además, esa difusión comprende a la totalidad de los grupos raciales que concurrieron a formar la población de la Colonia: indios, negros, españoles y mezclas. El concepto subyacente al uso permanece inalterable; varían, sin embargo, los materiales utilizados en la confección del muñeco: parece que los indios y sus allegados prefieren hacerlos de masa de maíz, mientras que los españoles y quienes sufren cercanamente su influencia siguen la costumbre europea de fabricarlos con cera. Por otra parte, para infligir el daño, los primeros hacen uso de las espinas del nopal o del maguey, en tanto que los segundos se inclinan por alfileres y metales; pero, en todos los casos, el concepto básico permanece invariante.

La mera confección de un muñeco tiene importancia indudable en la realización del hechizo, tanta que se presenta siempre como el momento del proceso que atrae mayor atención; empero, el *tempo* fundamental está constituido por la impregnación de una identidad al muñeco confeccionado. Para rendir utilidad como mecanismo maléfico, el muñeco debe ser idéntico al sujeto que pretende representar. ¿En qué forma se logra esa identidad? En muchos casos el muñeco se describe como un simple bulto, sin facciones ni formas definidas; en otros, se dice que tiene figura de hombre o de mujer y, en algunos más, se afirma concretamente que representa a tal o cual persona. En estos últimos casos puede suponerse una semejanza física, como la que tiene una escultura, entre la representación plástica y el sujeto. En la denuncia hecha en contra de Clara, mulata esclava del bachiller Joseph de Mendoza, sacerdote de Aguascalientes, se dice que "tenía hechos dos muñecos el uno en figura del bachiller Joseph de Mendoza y el otro en la de dicha doña Ángeles",²¹ mujer con la que aquél andaba en malos pasos.

Difícil, sin embargo, se antoja aceptar que la identificación estuviese basada en el parecido, dado los materiales deleznablez empleados en la confección del muñeco. Por

otra parte, semejanza física no equivale a identidad, menos aún a identidad consubstancial. Para lograr ésta se acude a dos medios distintos: el uno, imponer al muñeco el nombre de la persona cuyo símbolo es; el segundo, vestir al muñeco con fragmentos tomados de la indumentaria de la persona que éste representa. En un caso se hace uso de un elemento contraparte, el nombre; en otro, de un elemento parte, el vestido; pero, en ambos, la consubstancialidad de los elementos parte y contraparte con la integridad hace válida la identidad.

Para la mentalidad mágicamente orientada el nombre tiene una importancia capital. No es, ciertamente, una simple etiqueta que permite distinguir a una persona de otra, pero que no guarda relación substantiva con la personalidad del sujeto que lo porta. Todo lo contrario, es contraparte de la persona y, en consecuencia, constituye un componente tan íntimo y consubstancialmente conectado con ella que, en muchos casos, no es dado a conocer para evitar el daño.²² El secreto en que se mantiene el nombre del *animal-tona*, contraparte del *hombre-tona*, tiene como motivación el temor de que los agentes productores de enfermedad, conociéndole puedan causar mal en el hombre hiriendo el animal. El uso independiente del nombre basta muchas veces para provocar el maleficio.²³ pero mayores son las probabilidades de que éste se realice cuando se acumulan dos contrapartes del sujeto: el nombre y su efigie.

Establecida la importancia del nombre se explica que el curandero requiera saberlo al ser solicitado como agente causal de enfermedad. Así lo exigió una hechicera de Campeche a Catalina Antonia de Rojas, mujer celosa que acudió a su consulta. Catalina dijo: "Madre, haz de saber que yo trato con cierto hombre y estoy celosa de una mujer de esta Villa y quisiera que me dieras con que este hombre no entrara allá ni viera más a esa mujer: ella me respondió: que le dijera el nombre de la mujer y del hombre y el mío; yo le dije: si era fuerza el saberlo; respondió que sí, que no podía hacer nada si no era dándole los nombres

y así lo hice."²⁴ La identidad del muñeco y la efigie puede lograrse, también dijimos, mediante la utilización de un elemento parte: el vestido. Al vestir al muñeco con la pertenencia del sujeto de maleficio se hace participar a la representación de la substancia de la persona, conforme al principio reiteradamente señalado en los hechizos de contacto.²⁵ En la mayoría de los casos el vestido agrega identidad a la ya establecida por el nombre; pero para el afectado y para sus familiares es éste medio eficaz que les obliga a percibir con angustia que están siendo víctimas de una acción enemiga. Así lo descubrió dolorosamente María Rosalía, nuera de Jerónimo de Escamilla, mulato esclavo de Querétaro, "que halló debajo de la cama, hacia la cabecera de dicho su suegro un pedazo de tiesto o tepalcate de olla y habiéndolo levantado, vido que estaba un hoyo y dentro de él una ollita pequeña, en la cual vido un muñeco, al parecer de cera, con los pies encogidos, las manos juntas, y en la parte superior de los dos hombros clavadas dos espinas de nopal y en la inferior de la barriga una espina gruesa de maguey y envuelto dicho muñeco con un pedacito de sarga verde, de la mantilla de dicho su hijo, y por faja un cordoncito de lana; como todo consta y se ve patente, de dicha ollita y muñeco, que presenta con la solemnidad y juramento necesario; y habrá tiempo de quince días que empezó a enfermar dicho su hijo, hinchándosele el ojo derecho, el cual tenía el dicho muñeco ciego, con gravísimos dolores en los dos hombros y el vientre se le hinchó con deformidad, sin que se hallase por ningún modo remedio a dicha enfermedad, hasta que a los dichos quince días murió dicho su hijo, por lo cual, ha llegado a creer dicha denunciante que dicho su suegro le hizo este maleficio."²⁶

La testificación que antecede, a más de mostrar cómo se descubrió la identidad entre el muñeco y el hijo enfermo, así como a la persona causante de la enfermedad, revela con claridad el mecanismo de acción del maleficio al corresponder exacta y precisamente las acciones ejercidas

sobre la efígie con la localización y las manifestaciones del mal que paso a paso presenta el niño. Esa correspondencia se expresa en todos los casos y sirve de explicación al curandero cuando la clientela le interroga. Antonia la Favela, le decía a una enhechizada por maléfico adversario: "Cuando estás con los dolores tan vivos es porque te tiene en su casa en forma de muñeco, colgado con un mecate y todo lleno de espina de nopal y va y aprieta las espinas cuando quiere que rabíes."²⁷

El mecanismo generalmente empleado para infligir daño, según vemos, consiste en la manipulación oportuna de espinas y alfileres; empero, cuando el muñeco se confecciona con masa o carne, basta dejarlo secar para que, por analogía, la persona representada experimente el proceso de secamiento.²⁸ El mismo concepto guía la acción de los agentes productores de enfermedad que entierran el muñeco en sitios que provocan su deterioro.²⁹

Zarpazo

El pensamiento analógico, sin embargo, es el principio relevante que subraya la operación de una clase distinta de hechizo que, durante la época colonial, recibe la expresiva designación de *zarpazo*. "¿Qué es eso de zarpazo? —preguntó Lucas a Juana Rodríguez, negra queretana— Respondióle la dicha negra: cojan un sapo vivo y échelo en un jarro o en una olla y allí dentro de la dicha olla o jarro echen un pedazo de pan, del propio pan que la persona a quien quieren hacer mal para que muera come, y echando el dicho pan en la dicha olla donde está el sapo vivo y gustando de él el dicho sapo haría mal y peligraría la persona de la vida."³⁰ La efectividad del zarpazo la narra Diego Márquez, marido de la mulata María de la Cruz, de Tlazazalca, quien "fue a buscar a un rincón un pedazo de yesca en un costalito que tenía la dicha su mujer, dice que lo primero que topó fue una camisa de dicha su mujer y

en medio de ella halló el sapo que manifiesta, tostado, con una espina que dice le quitó y viendo que así que le quitó la espina descansó y se vio libre y quedó mejorado y que pudo andar y que antes estaba como tullido. Y preguntado que ¿cómo supo o vio que en el sapo estaba su daño? a que responde y dice: que tenía un dolor en el cuadril izquierdo hasta el cerebro y que así que le quitó la espina al sapo que la tenía en la misma parte y lugar sintió alivio y descansó y que volviendo a ponerle la espina al sapo siente el mismo dolor cada vez que se la ponen.”³¹

Como mecanismo de acción maléfica el zarpazo tiene gran auge durante el siglo XVII; se le conoce y practica en un área extensa del país limitada al norte por Durango y Sinaloa al sur por Puebla y Orizaba. Aunque el procedimiento en cada lugar presenta variaciones en sus diversos *tempos* el concepto operante permanece inalterable, aun en aquellos casos en que el sapo, animal comúnmente preferido, se substituye por el perro, el gato o alguna otra pequeña bestia.

Al analizar el fenómeno del *tonalismo* hicimos ver que, en algunos grupos étnicos nativos, un individuo al nacer establece una relación mística con un animal que desde entonces se convierte en su animal compañero. El nombre del animal se mantiene oculto a la indagación curiosa de los miembros de la comunidad ya que ese animal es la *tona* del niño —una de sus almas— y si sobre ella se ejerce daño el mal repercute en éste. Mediante el complejo del *tonalismo* la cultura indígena establece la posibilidad de actuar sobre un animal para obtener resultados sobre un hombre, debido a que el *animal-tona* es considerado como la contraparte del *hombre-tona*.

La captura del *animal-tona* y su damnificación no siempre devienen eventos fáciles; de ahí la necesidad de dotar a otro animal, del que se pueda disponer en el momento oportuno, de las cualidades propias del *animal-tona*: tal es la función adjudicada al sapo, esto es, convertirlo en un falso *animal-tona*, en falsa contraparte de la persona a la

que se pretende dañar. Que el *animal-zarpazo* no es un *animal-tona* o verdadera contraparte lo indica patentemente el hecho de que, al ser descubierto el hechizo, éste puede ser destruido sin riesgo y así se hace en la generalidad de los casos. El afectado, es cierto, se ve preso de violentas crisis emocionales que se traducen en lipotimias, vértigos, vómitos y otros trastornos impresionantes pero pasajeros que marcan el fin de la dolencia.³²

De cualquier modo, la falsa contraparte sirve para los propósitos del maleficio y por tanto un *tempo* inexcusable en la configuración del zarpazo consiste en los actos dirigidos a impregnar el animal con el alma o sustancia del sujeto al que va a representar para que, de esa manera, venga a trasmutarse en falsa contraparte. La técnica utilizada para lograr el objetivo se halla fundada en la idea o constelación que los psicoanalistas llaman identificación enriquecedora. Al comer el animal un elemento parte del sujeto de maleficio se identifica con éste —al comerte a ti, me convierto en ti— adquiriendo su personalidad. De ahí la preocupación constante porque el sapo coma los pedazos de pan o tortilla mordidos por el presunto enhechizado. Los alimentos, una vez tocados o ingeridos por la persona, pasan a ser sus pertenencias y, en consecuencia, elementos parte de la personalidad. El sapo, pues, inexcusablemente debe tragar los pedazos de pan o tortilla para que la identificación tenga lugar.³³

Para no dejar al azar el *tempo* tan imperiosamente requerido y asegurar su verificación el agente causal de enfermedad, cuidadoso de su oficio, cose la boca del animal. Así lo hizo María de las Nieves, vecina de Sinaloa, “que por los malos tratamientos que su primer marido, llamado Pedro López de Grijalva, le hacía y por temor que tenía de morir violentamente en sus manos, un día tomó un sapo y poniéndole un poco de pan en la boca se la cosió y lo enterró a la cabecera de la cama del dicho Pedro López de Grijalva y que hizo esto porque había oído decir que con este hecho del sapo había muerto una mulata a su

ama.”³⁴ También se acude a la costura de las fauces cuando el animal es un gato;³⁵ pero la técnica, de cuando en cuando, presenta variaciones insospechadas aun tratándose del sapo: una de ellas consiste en abrirle una herida en el cuerpo y por ella introducirle la comida.³⁶

Establecida la identificación, el momento subsecuente y sin duda al que mayor importancia concede el agente causal de enfermedad consiste en provocar en el animal el daño que ha de repercutir en la persona. Bajo la influencia evidente del hechizo por efigie, en ciertos casos el sapo sufre la transfixión de espinas y alfileres o se le chamusca; pero, en la generalidad de las veces, se le somete simplemente al enterramiento en vida sin producirle lesión adicional alguna. Se mete el animal en una olla, se cubre ésta con una piedra y en un sitio donde la personalidad del victimado esté presente —en la cabecera de la cama— se entierra el hechizo. El pensamiento analógico adquiere entonces relevancia; condenado al aniquilamiento, el animal experimenta lenta e inexorablemente un deterioro que, día a día, va correspondiendo con el debilitamiento y la enfermedad de la persona hasta llevarla a la muerte. Eso es el zarpazo.

La reseña de los mecanismos puestos en juego por los agentes causales de enfermedad, si bien abarcan los más importantes, no los agotan. En los procesos instaurados por el Santo Oficio es posible descubrir una infinita variedad de hechizos en cuya manufactura entran las más diversas sustancias. En un caso se nos dice que el hechizo ha sido fabricado con “una figura de corazón pintado en un papel, manojos de cabellos y en medio un alacrán”;³⁷ en otro, con “cabellos de negro, sebo y cera y un diente y uñas de persona ”;³⁸ en otro más, con “una mano de mico y una cola de venado y una uña de gato y un hueso que no saben de qué sea y dos o tres figuras labradas de madera”.³⁹ De una mulata hechicera se nos informa que “cogió a la imagen de la muerte y le tapó la boca con medio real y cera y encendió cabos de candelá al revés”⁴⁰ para que se consu-

miera la esposa de su mancebo; otra, para hacer retornar al amante huido pone "en un rincón un cabo de vela encendida al revés, una batea de agua, tres palitos o tres piedras y un cuadro con la imagen de San Ramón boca abajo";⁴¹ y así hasta el cansancio. Los conceptos que norman todas esas prácticas, no obstante la gran variedad, son los mismos que regulan los mecanismos ya analizados y que hacen uso de los elementos parte y contraparte.

Los agentes causales de enfermedad, además de actuar en el ámbito específico de la salud, operan sus poderes extraordinarios en menesteres dirigidos a reafirmar el ideal de una distribución equitativa de la riqueza, produciendo el daño sobre los bienes de la persona, más que sobre la persona misma. Ésta se ve afectada al perder temporalmente sus reacciones de emergencia; pero son los caudales acumulados los que en realidad sufren el deterioro. El uso de hechizos permite al ladrón hacerse invisible, abrir las puertas guardadas, adormecer a las víctimas, paralizarlas en tanto efectúa el hurto y aun salir de las cárceles sin ser sentido cuando se le apresa.⁴² Por otra parte, mediante la adecuada manipulación de un hechizo en cuya fábrica entra el fierro y la sal, los agentes causales de enfermedad pueden acarrear desgracia al sujeto ambicioso e impedir que acumule dinero.⁴³

Digamos, finalmente, algo que parece obvio: los agentes causales de enfermedad disponen de la facultad de restaurar la salud en el momento en que lo desean. Tienen poderes bastantes para levantar el castigo-enfermedad cuando el maleficiado acepta, con la promesa de enmienda, conformarse con los patrones de conducta validados por la cultura. Éste, a menudo consciente de su culpa, identifica al agente causal de enfermedad y solicita de él la curaperdón.⁴⁴ El tratamiento de las dolencias, empero, merece una muy amplia discusión.

12. TERAPÉUTICA ILUSORIA

Cuerpo extraño

Se ha dicho que la primera acción del médico primitivo al oír las quejas de dolores internos sin hallar en el doliente región alguna lesionada, fue proceder por impulso primario, no por móviles racionales, a sobar o estrujar al paciente tratando de expulsar aquello que en circunstancias normales no se encontraría en el organismo. La experiencia le habría enseñado que en las afecciones quirúrgicas las causas accesorias de enfermedad procedían del mundo exterior en forma de objetos que penetraban desde fuera, como las espinas y las flechas; por analogía extendería a las enfermedades internas esta su interpretación de los orígenes de las dolencias, dando así nacimiento a una teoría de los cuerpos extraños que considérase la más antigua por ser la que corresponde a un modo de pensar más sencillo.

Aplicada dicha teoría a la patología médica se supone que en un principio el médico primitivo pensó que la penetración se verificaba de modo natural, tomando como ejemplo la manera de actuar de los parásitos y de los venenos; para el caso recurrió el médico primitivo al soplido, al escobillado y, más comúnmente, a la succión. Un poco más tarde, cuando conoció las propiedades de las yerbas medicamentosas, pudo usar los purgantes y los vomitivos con el objeto de extraer lo que indebidamente había penetrado en el organismo.

De aquí llegaría pronto, por inferencia errónea, al concepto de un cuerpo extraño espiritual; y a las prácticas primarias curativas asociaría maniobras de índole puramente psicológica, resultando de todo ello que los conoci-

mientos médicos empíricos siguieran un cauce extraviado que los condujo a una terapéutica ilusoria.¹

Tal explicación del concepto de la enfermedad producida por un cuerpo extraño de naturaleza inmaterial se autoja lógica para el hombre racionalmente orientado por su cultura, que ha escindido a su mundo en dos planos distintos, el natural y el preternatural; mas para individuos de culturas como la indígena o la negra, en que lo natural y lo sobrenatural ocupan un plano único e indivisible, carece totalmente de significación. Para quienes participan de esas culturas la enfermedad no tiene jamás una causa "natural", concebido lo natural en su acepción moderna, sino que es, en todos los casos, la resultante de la acción de un principio maléfico puesto en movimiento por un agente causal mágicamente potente. El agente, digámoslo una vez más, puede ser un dios ofendido, un ancestro inconforme o un maligno hechicero que actúan sobre el cuerpo del paciente sin entrar en contacto con él, sin que exista huella visible de penetración, esto es, en forma indirecta o mágica. Conforme a tal concepción la enfermedad tiene siempre una causa "mística", considerado lo místico desde el marco de la cultura moderna.

Consecuentes con esa creencia, los medios de que se vale el médico hechicero para expulsar la enfermedad del cuerpo del paciente se ofrecen ante nuestros ojos como irracionales y carentes de toda utilidad práctica. Nuestro primer impulso es calificarlos como superfluos y fraudulentos y a quienes los ponen en ejecución como malévolos simuladores que explotan la ingenua credulidad de su clientela. Así consideran los señores del Santo Oficio de la Inquisición a los médicos hechiceros novo-hispanos cuando no quieren acudir al fácil expediente de atribuirles pacto expreso con el demonio.

Los métodos usados por los curanderos coloniales para lograr la expulsión de la enfermedad son muy diversos: unos aplican el soplido, otros el rociado, el estrujamiento, el escobillado, la escarificación, el limpiado o la simple

introducción de la mano cuando la dolencia se halla localizada en parte interna accesible.² No son éstos, desde luego, los únicos métodos usados: práctica común difundida en toda la colonia, en la totalidad del mundo primitivo y en grandes sectores de población del mundo no primitivo, es la succión que se verifica aplicando directamente la boca sobre la piel del enfermo, o bien, por intermedio de un carrizo.³ La succión tiene lugar, al parecer, en el punto reflejo de la dolencia, no importa dónde esté localizado,⁴ y el curandero acompaña la práctica con el uso de polvos y emplastos, yerbas que aplica externamente, o las suministra al interior aprovechando sus propiedades farmacológicas. En tales casos la expulsión del cuerpo extraño es también la finalidad última.⁵

La enfermedad aparece materializada en los más diversos objetos: arenillas, pedrezuelas, espinas, semillas, gusanos, hormigas, alacranes y otras pequeñas sabandijas, pellejos y cabellos. A pesar de ello, una semejanza de naturaleza mística los hace a todos iguales en esencia: son el continente perceptible de una fuerza invisible, de un principio maléfico, la enfermedad. Su extracción implica que el padecimiento ha sido vencido, que el paciente ha sido curado. No importa que los síntomas morbosos sigan un curso largo o perentorio. Tarde o temprano habrán de desaparecer, pues la causa determinante del mal ha sido extraída del organismo. Éste ya sólo habrá de reponer los trastornos que el principio maléfico le ha producido en tal o cual órgano o región del cuerpo.

Ciertamente, el concepto anterior no corresponde exactamente a lo que nosotros llamamos enfermedad; ni el período que sigue a la extracción del cuerpo extraño a lo que conocemos por convalecencia. El curandero, después que ha pasado horas masajeando, malaxando y apretujando al paciente, recoge la *enfermedad* en un punto dado y por la succión, el soplado o el escobillado la extrae materializada en un objeto cualquiera. A partir de ese momento el paciente deja de estar enfermo. El curandero, que dispone de una

fuerza y un conocimiento superiores, ha extraído la enfermedad materializada del cuerpo del paciente y éste, sus familiares y amigos considerarán que salido el espíritu del mal la dolencia misma ha desaparecido.

El caso de Hernán Sánchez Bordiales

Un ejemplo claro de cómo funciona el concepto y sus agregados en el clima místico de una aislada comunidad michoacana, lo revela la declaración que ante el Santo Tribunal de la Inquisición rindió en 1624 el cura párroco "Hernán Sánchez Bordiales, natural de la ciudad de Valladolid, beneficiado del partido de Quacomán, que ha estudiado latinidad y de edad de 40 años," que dice:

"Que habrá como quince años en su beneficio de Quacomán se comenzó a sentir muy mal de la pierna izquierda, atormentándole arriba del tobillo, dos extremos contrarios de frío y calor, enfermedad que no entendía y padecía della dolores agudos. Y como tres años después comenzó a sentir en la pierna derecha casi el mismo mal teniéndole siempre por incógnito y no alcanzando la causa y habiéndose hecho muchas curas ninguna aprovechó.

"Y habrá como año y medio que se comenzó a divulgar entre los indios de su partido que su mal era hechizo y que sin duda estaba hechizado y el que primero le dio la noticia fue un indio criado suyo, llamado Bartolomé a quien se lo dijo Ambrosio, indio natual de Quacomán, de que no hizo caso, pareciéndole no tener fundamento, y como cuatro meses después la certificaron Francisco Vicente, Joan Gerónimo, Miguel Lázaro y otros indios de su partido que estaba hechizado y le persuadían se curase, por el modo que ellos se curaban de semejante daño; y asimismo le certificaron por público y notorio en todo el partido, ser hechicero conocido (y tenido por tal, y que con hechizos había muerto a muchas personas) un indio casado, natural de Quacomán llamado Miguel Lázaro (que al presente es Gobernador) y como lo afirmaban tanto, en general y par-

titular, reparó y hizo reflexión creyendo podía ser y que emanó de haber dado de bofetones a dicho indio en cierta ocasión que estaba medio borracho y determinó ponerse en cura, por el modo que en semejante daño acostumbraban los indios viendo se le iba consumiendo y acabando la vida y que los dolores que padecía eran vehementes, tanto que ni podía decir misa, ni hacer acción de provecho y el dicho indio Ambrosio (de quien su criado Bartolomé supo lo de los hechizos) se ofreció a curarle con yerbas y determinó ponerse en cura y porque no lo supiese el hechicero Miguel Lázaro se fueron de Quacomán al pueblo de Uuitontla, su sujeto, y no teniéndose tampoco allí por seguro de él (y por estar donde hubiese sacerdote, por lo que pudiese suceder en la cura) se fue al pueblo de Maquili (donde es beneficiado Diego de Novela) y le comunicó su enfermedad y lo que había sabido de los indios; y él le dijo había una india en el pueblo de Motín (de su distrito) llamada Marichi que curaba de hechizos y, a instancias de éste, envió por ella y venida se obligó a curarle por el modo que ella sabía y acostumbraba: y declaró ser necesario hallarse presente el indio hechicero Miguel Lázaro, porque el hechizo estaba muy arraigado, y para que la cura hiciese efecto era necesario su licencia y beneplácito y por mano de la justicia Real envié por el dicho indio a Quacomán y venido a Maquili una noche, como a hora de las ánimas, en casa del dicho beneficiado (donde estaba aposentado) presente éste y el teniente de Maquili, Joan Bautista Marín y Jacinto de Novela, español soltero (que se fue a España en la flota pasada) y Joan López, morisco soltero, y, indios y indias del dicho pueblo, llamó la india Marichi al Miguel Lázaro y le dijo allí, públicamente (en su lengua bárbara que el marido, que se halló presente, declaraba en mexicano, de modo que todos los presentes y el dicho Miguel Lázaro, lo entendían). ¿Por qué enhechizaste al Padre? Cúralo. Y respondió demudado: yo no lo he hechizado, y la india afirmó era cierto haberle hechizado; y en prueba de ello puso en el suelo una xicara con agua y apagó la vela, que estaba

encendida en el aposento, quedándose ella con un ocote encendido en la mano; y mirando de la una parte al agua de la xícara, llegando a ella el ocote, llamó a Miguel Lázaro y puesto de la otra (quedando la xícara en medio) le preguntó: ¿Qué ves ahí? y él respondió: Yo me veo. Y la india le dixo: ¿Pues no ves, que has enhechizado al Padre y a otras muchas personas y te ves envuelto en sangre de muchos que has muerto? Y entonces demudado dijo a la india: esto no lo ve sino tú y yo. Y la india le dijo con mucha cólera riñéndole públicamente (que lo oyeron todos los circunstantes): ¿Por qué enhechizaste al Padre siendo sacerdote? Cúrale y quítale el hechizo donde lo tiene. Y el indio se turbó de manera que ni acertaba a hablar, ni andar, y dijo a la india que él no sabía curar, que le curase ella, y le pagaría, o buscaría otra india que le curase; y entonces dijo ella, preguntándole: ¿das tu consentimiento para que le cure y le saque el hechizo que tiene? y respondió que sí (y el pedirle el consentimiento fue por la opinión que tienen de que los hechiceros pueden hacer mal con los hechizos, mas no curar de ellos) y luego tomó la india la pierna desnuda a éste y en la parte que sentía el dolor agudo comenzó a chupar hacia afuera y en presencia de todos los circunstantes sacó, asido con los dientes, un hueso largo, como dos dedos, y ancho, como otros dos atravesados, blanco, sin corrupción y lo echó en la xícara de agua que puso en el aposento y dijo al indio (mostrándole el hueso): Mira lo que has puesto al Padre. Sácale los demás que tiene. Y éste le llamó, para que se los sacase, y llegó a la cama (casi por fuerza, temblando, y turbado) y visto que no se daba maña, ni hacía nada lo echó de sí, con enojo. Y el indio sacó dineros de su bolsa (que le parece serían dos o tres pesos) y los daba a la india, porque hiciese la cura: y ella le pidió su beneplácito y voluntad, sin género de fraude, para proseguirla y acabarla (dando a entender que en aquello consistía poder hacerla y no, de otra manera) y volviendo a chupar hacia afuera la misma pierna, otras dos veces, en el mismo lugar sacó, con los dientes, otros dos huesos, pe-

queñuelos, como de una pulgada de largo y angostos, que parecían de costilla de persona, parejos, muy limados, y sin corrupción y los tomó con la mano y echó en la dicha xícara públicamente que los vieron éste, el hechicero y demás circunstantes. Y visto el caso; por orden de la Justicia Real fue preso el indio; y éste (sacados los huesos) comenzó a sentir al punto mejoría y alivio (teniendo antes la pierna tan impedida y pesada que no la podía mover ni estribar en ella, y los dolores eran intolerables) y descansó y durmió aquella noche. Y otro día fue por su pie a las Casas Reales (donde estaba doña Beatriz de Valencia, mujer del Alcalde Mayor don Alonso Muñoz y otras personas de su casa) y allí dio patadas con la pierna que estuvo tan impedida y vio el efecto de la cura y salud que había cobrado, dando por ello gracias a Dios."⁶

Acción simbólica

Parece inútil decir que el curandero lleva escondido en su boca, entre sus uñas o en cualquier lugar de sus vestiduras el cuerpo extraño que afirma extrajo del organismo del paciente y que considerará, junto con los circunstantes, como la enfermedad materializada. Buen cuidado ha tenido de que nadie descubra la superchería y de la habilidad con que ejecuta el truco dependen su prestigio y reputación, su fortuna y, en no pocas ocasiones, su propia vida que está ligada a la curación de sus pacientes.

La simulación a todas luces evidente y en veces grosera habla muy poco en favor de la honestidad del curandero. Los inquisidores, pues, al calificarlo de embustero supersticioso, charlatán fraudulento y curandero mentiroso, aparentemente se hallan en lo justo. La posición del inquisidor ante el problema del curandero es desde luego, lógica; de acuerdo con sus ideas religiosas no puede considerar de otro modo el fenómeno fantástico de la terapéutica ilusoria; su capacidad crítica limitada por preconcepciones le impide penetrar el significado profundo de la práctica esotérica.

Todavía en la actualidad los viajeros superficiales, para explicarse lo incomprensivo y enigmático de las formas culturales de las comunidades primitivas, acostumbran salir del paso afirmando que las prácticas del médico nativo no son otra cosa que engaño, trucos y supersticiones; pero quienes de tal manera juzgan pierden de vista que el llamado hombre primitivo es un observador demasiado perspicaz para dejarse engañar fácilmente.

Lévy-Bruhl, inconforme con las explicaciones simplistas y cómodas, ha buscado interpretar el fenómeno debidamente y, a nuestro juicio, ha logrado disipar el mal entendido. No se trata para él, de un fraude malévolo, ni de un acto de hábil prestidigitación que divierte o indigna. Estamos sencillamente en presencia de una acción simbólica que responde a un esquema general del pensamiento. ¿Qué esperan los enfermos y familiares del curandero que los atiende? Que extraiga el principio maligno alojado en el cuerpo del enfermo. Desde la infancia y al través de cientos de generaciones han aprendido que ésta es la única forma eficaz de curar la enfermedad. Firmemente establecida en el subconsciente del hombre primitivo, y por tanto, sin que se pregunte si el concepto es falso o verdadero, está la idea de que la enfermedad obedece a la introducción dentro del organismo de un principio maligno de naturaleza inmaterial. Consecuente con tal patrón cultural, del cual también participa el curandero, éste procede a realizar una acción simbólica. Prefigura la expulsión deseada. Verifica con antelación un hecho que habrá de tener lugar. Hace *como si* por los esfuerzos enérgicos y prolongados de la succión, del escobillado o el amasamiento triunfara sobre la resistencia del principio maléfico y termina por extraer un objeto que materializa la presencia de la enfermedad.⁷

Alarcón cuenta que los indígenas nahuas, antes de salir de pesca, verificaban una ceremonia que reproducía simbólicamente el acto mismo de la pesca. Sin tal representación previa se considera que no se obtendría el fin deseado. Los indígenas pescadores al realizar la ceremonia cierta-

mente saben que no están pescando en tal momento, no ignoran en modo alguno que están llevando a cabo una simulación, mas ni uno solo de ellos piensa que el acto es un fraude, un simple engaño o un truco sin sentido. Todo lo contrario, la simulación simbólica es el requisito indispensable para que el resultado prefigurado se convierta efectivamente en realidad.⁸

Idéntica operación ejecuta el curandero. Prefigura la extracción y la materializa para que la enfermedad desaparezca. Muchos de los clientes conocen y saben que el curandero está verificando una simulación simbólica, más ninguno de ellos se atrevería a acusarlo de falsario. Lo importante para el médico hechicero y su clientela no es la operación física sino la operación mística: el símbolo que oculta el hecho material del cuerpo extraño.

Evans-Pritchard, que ha estudiado a fondo el fenómeno de la hechicería entre los negros zandé del Alto Congo, cuenta cómo se valió de un joven azandi, cuya enseñanza como médico hechicero costó de su propio peculio, para introducirse en los secretos de la medicina primitiva. Cierta ocasión logró evidenciar el grosero truco del médico maestro ante los ojos mismos del discípulo, e hizo surgir en el ánimo de éste el conflicto entre la creencia ancestral y el truco; con sorpresa el notable investigador observó cómo el joven aprendiz, después de algunos días de enorme inquietud, resolvía la nueva situación haciendo compatible creencia y truco, sin ver en ello contradicción alguna. El plano místico en que se realiza la operación no da lugar a la contradicción; ésta no es sentida.⁹

Aún más, los zandé tienen en la actualidad un gran escepticismo en lo que se refiere a sus médicos, entre los cuales consideran que existen verdaderos embaucadores; pero jamás discuten los procedimientos terapéuticos. Dudan de la capacidad de tal o cual médico hechicero, mas no de la efectividad de la simulación simbólica. Vistas así las cosas es necesario admitir que los curanderos coloniales no son charlatanes sin escrúpulos, ni sus clientes estúpidos o inge-

nuos. Mística es la causa eficiente de la enfermedad, mística la terapéutica adecuada a tal concepto y mística también la enfermedad materializada, esto es, el cuerpo extraño extraído del cuerpo del doliente.

La forma en que ese cuerpo extraño es tratado posteriormente a su extracción simbólica, coadyuva en la comprensión de su naturaleza peculiar. Quemado en brasero "echaba chispas hediondas como azufre". No se porta ciertamente como un objeto físico cualquiera sino que manifiesta sus características de principio maléfico despidiendo el olor particular que se piensa es propio del demonio, ser maléfico por excelencia en la mitología católica.

El cuerpo extraño, además es en sí peligroso en grado sumo, su contacto y aun la simple visión pueden producir la enfermedad en el curioso impertinente que pretenda indagar demasiado sobre su forma material. El curandero nunca deja al alcance de sus clientes materia tan peligrosa, la lleva consigo o la manda destruir junto con substancias capaces de vencer, por su fuerza el principio maléfico.¹⁰

El caso de Tomás Arias

El carácter peligroso del cuerpo extraño extraído por el curandero se debe a su condición como continente del principio maléfico; igual peligrosidad y contagiosidad tiene otro continente de ese principio maléfico, el medicamento, remedio o hechizo, usado por un hechicero como vehículo de la enfermedad. La semejanza de propiedades místicas es motivada por el hecho de que ambos instrumentos, cuerpo extraño y vehículo, contienen un mismo ente maligno.

La denuncia que ante el Santo Oficio llevó a cabo el bachiller don Tomás Arias es ilustrativa; dice: "Como a las diez de la noche, fue a la casa de mi morada Pascual de Argüello, mestizo vecino del pueblo de Quimixtlán y me mostró un envoltorio, en un paño, diciéndome que aquello era un hechizo que le acababan de poner en una testera de su casa, sobre el lado donde tenía la cabecera de su cama.

Y mandándolo yo que descubriese lo que traía el envoltorio, sacó un huevo huero de ave de la tierra, una figura hecha de un género de papel de la tierra, llamado *ich amatl*, que usaron los indios en la antigüedad, la forma de la figura era como el cuerpo de un hombre con los brazos metidos en la boca, y doblados hacia la parte que parecía la espalda de la figura. La otra era otro pedazo del mismo género de papel *ich amatl*, del tamaño de un cuarterón de pliego de papel, el cual tenía muchos granos de copale o incienso de la tierra puesto en forma de ajedrez, con unas piedrecillas embutidas en el papel, de suerte que parecían por el otro lado, con más ocho muñequitas pequeñas de trapo con las cabezuelas de copale; todas cosas, que merecían poco caso al parecer, pero como me asiste la experiencia que he adquirido, en tiempo de veinte y cuatro años que ha que soy Ministro de Indios, no dudé que aquellos materiales o ingredientes, eran activos instrumentos del demonio, para corromper y lastimar al paciente que aplican; y así pedí el recaudo necesario para exorcizar y conjurar aquellas figuras y haciéndolo conforme al Manual, ví terribles y extraños movimientos en el huevo y en los demás materiales como fueron el hincharse y moverse solos y exhalando de sí un grande calor y difundiendo un hedor sulfuroso, y moviendo toda la casa y la mesa en que estaba puesto el maleficio y amortiguando totalmente la luz de una candela que había allí y este mal olfato y movimiento nos atormentaron mucho, a mí y al bachiller Joseph de Villa, presbítero mi teniente, a don Diego Pérez, mi fiscal mayor, a Francisco de Santiago, a Pascual de Argüello y a Pedro Argüello y a otros muchos, que concurrieron a ver el maleficio, de manera que quedamos con la vista atormentada y con grande dolor en las cabezas, y mucha laxitud en los cuerpos, en cuyos efectos se conoció a lo claro la asistencia o influjo del demonio, que había en dichos instrumentos que aplicaban para dañar a los que se los aplicaban".¹¹

Conocida la anterior testificación y sabiendo que quien la hace es un sacerdote católico, es fácil comprender que

éste atribuya el principio maléfico contenido en el hechizo al Señor de los Infiernos; el curandero y, en general, el hombre de mezcla piensan en presencia de un caso como el anterior, en la acción de un hechicero. Independientemente del ente que imbuye en formas materiales el principio maléfico causa de la enfermedad, la peligrosidad de este principio parece patente por sus manifestaciones siempre sorprendentes.¹²

El mismo curandero sufre la acción maligna contenida en el cuerpo extraño; ello no obstante su entrenamiento y habilidad en el manejo del principio maléfico y muy a pesar de que al realizar la extracción nunca deja de protegerse por medios diversos, en lo particular, enjuagando su boca con aguardiente, líquido que se considera profiláctico para las materias místicas. Muchos médicos están marcados por señales que atestiguan su peligrosa profesión.¹³

Transferencia del mal

Las fuerzas sobrenaturales intrusadas en el organismo, causa eficiente de la enfermedad, pueden ser desalojadas de él sirviéndose de métodos distintos al de la extracción del cuerpo extraño; uno de ellos es el de la transferencia de la enfermedad del sujeto de maleficio a un objeto cualquiera que se destruye o avienta lejos, a un animal, a un muñeco representación plástica del enfermo, a otra persona y, en los casos extremos, al curandero mismo.

Este modelo terapéutico tiene una gran difusión en pueblos de Europa, África y América. Los cronistas del siglo XVI nos han hecho saber cómo nuestros abuelos indios cuando enfermaban hacían muñecos de masa de maíz en figura de animales y los dejaban abandonados en la encrucijada de algún camino cercano, para que el primer viajante que pasara se llevara consigo el mal. Ello nos explica, por otra parte, las precautorias ceremonias de purificación a que se sometían los viajeros después de un largo

viaje: podían traer "apegado en los zancajos" el ente místico de incontables enfermedades.¹⁴

Para lograr la transferencia los curanderos acuden a prácticas diversas. Unos limpian al enfermo con algodones, pronuncian al hacerlo conjuros o *tlatoles* nativos y coadyuvan al endoso del ente místico causante del mal mediante unciones del cuerpo y sahumerios de copal que aprovechan las propiedades purificadoras del fuego. Los algodones, vehículos del endoso, se queman.¹⁵ Otros aplican un emplasto, constituido por yerbas medicamentosas aglutinadas con huevo, en el que se traspasa el maleficio. Cuando esto sucede el emplasto se desprende de la piel y se arroja lejos.¹⁶

Los huevos de gallina de Castilla tuvieron, desde España, gran virtud para lograr la curación del mal de ojo pasando el enojamiento del niño al huevo. A las veinticuatro horas de haber sido estrellado y extendido el huevo en un recipiente puesto abajo de la camita del paciente, el curandero examina la forma, consistencia y otras características insólitas que pueda haber tomado y de esos signos desprende el conocimiento de si la transferencia se ha realizado así como el pronóstico y el diagnóstico del mal y de la persona culpable del enojo.¹⁷

Mayor expectación que los anteriores procesos de endoso causó en la sociedad colonial la vulgarización de uno llamado *coatzin*, de indudable procedencia indígena, cuya descripción dejamos a cargo del Comisario don Antonio Franco de Olivares quien, al acusar en 1725 a María la Durana, tercera de San Francisco, por curandera supersticiosa, dijo:

"Con esta remito a V.S. las diligencias que le acompañan contra las personas en ellas expresadas y cerca de la superstición que contienen, para cuyo remedio he tenido por conveniente proceder atendiendo a la generalidad con que este error se ha extendido a la gente de razón vulgar, que ha mucho tiempo tuvo su origen en los indios, con las diabólicas supersticiones de persuadirse éstos con irrefragable

asenso, a que los pegotes de pelos que hacen en las cabezas de los enfermos a fuerza y continuación de cosas glutinosas, que llaman después de hechos *papas* o *papantzin*, en el idioma mexicano, éstos tienen vitalidad y se mantienen y nutren, crecen y engordan con los alimentos que apetece el enfermo, los que no le ministran por el natural conducto de la boca; sino por la cabeza unguiendo con ellos las dichas *papas* hasta que creen han crecido y engordado y entonces las cortan (y entierran) haciendo entender al enfermo que ya está bueno. A que se agrega el sacrificio, que para esta curación se hace sobre la cabeza del paciente, de una gallina degollándola; que entiendo es sacrificio hecho inmediatamente al demonio, en la figura de una culebra (*cuachi*) que artificiosamente pintan en la cabeza del enfermo.¹⁸

El método descrito revela una doble transferencia: primero a las *papas* o *papantzin* y luego a la gallina que se sacrifica. El sacrificio de esas aves y su destrucción forma parte de métodos de traspaso que han llegado hasta nuestros días con la designación de "limpia". Limpieza, esto es, purificación y desenhchizamiento o curación en el plano del pensamiento místico, son palabras sinónimas y acciones idénticas. Con el pollo o gallina —que debe ser de color negro cambujo— se restrega el cuerpo del enfermo o la parte dolorida y, a medida que el mal se transfiere al ave, ésta experimenta el daño de modo que al terminar la operación mística el ave agoniza. Finalmente se la degüella, la sangre se vierte sobre el enfermo para aprovechar su vigor sobrenatural y se entierra el ave endosada junto con materias —yerbas, imágenes mágicamente potentes— que destruyen el maleficio.¹⁹

Aunque las aves domésticas parecen haber sido los animales generalmente empleados como vehículos de transferencia, el curandero, a veces, apela al uso de hormigas, ranas y perros; en este último caso siguiendo las preferencias indígenas.²⁰ De acuerdo con las normas psicológicas que orientan el pensamiento místico, la parte puede substi-

tuir al todo: de ahí la utilización de huesos de bóvidos como instrumentos también capaces de conseguir el endoso místico.²¹

Hemos visto con anterioridad cómo esas mismas normas permiten la creencia de que una persona puede ser substituida por su expresión plástica, creencia que subraya la convicción de que las fuerzas ejecutadas sobre esa expresión son capaces de actuar sobre la persona misma. El traspasamiento del concepto hizo posible el endoso al muñeco —expresión plástica del sujeto de hechizamiento— del maleficio sufrido por la persona. Los muñecos, hechos de cera, barro o masa de maíz, se colocan en las cercanías del paciente para que fácilmente atrapen la enfermedad.²²

Siguiendo el curso lógico de las asociaciones que posibilitaron los métodos de traspaso se llega a la persuasión de que el curandero tiene poderes bastantes para transferir el mal de la persona enferma a otra persona y, en los casos de tratamiento heroico, aun pasar a sí mismo el maleficio.²³ Aunque viéndolo bien, el acto magnífico del hechicero pierde un tanto de su valor moral, sabiendo como sabemos que en su estructura corporal dispone de poderes sobrenaturales que le protegen e inmunizan del ente maléfico que con tan aparente riesgo se endosa.

Potencia del desco

La acción simbólica ejecutada en los métodos anteriores norma también la operación de otras prácticas en las que prevalece el concepto de la analogía y en las que la curación no se efectúa en el organismo del sujeto de maleficio sino en objetos relacionados por medio de asociaciones mentales que, unas veces son fáciles de descubrir y, otras, escapan a nuestro conocimiento.

Para acelerar el parto, por ejemplo, se da a tomar en una pócima la tierra de los quicios, esto es, de lugares conectados con la salida; o se pone sobre el vientre de la parturienta una chinela, prenda de la indumentaria femenina

relacionada con el movimiento. Ya hemos señalado el empleo de la tierra de sepultura para provocar sueño, práctica basada en la analogía entre el dormir y el morir.²¹ Asociaciones más difíciles de comprender son aquellas en que la semejanza reside en acciones designadas con un mismo verbo, como cuando el curandero *corta* la enfermedad *cortando* yerbas o *seca* unas llagas *secando* carne a la intemperie. Y no alcanzamos a saber cuáles fueron las relaciones que permitieron asociar la curación de la melancolía con el huevo de zopilote; a no ser la semejanza entre el color negro del plumaje del ave de rapiña o las pintas negras de sus huevos y el negro de la bilis que daba nombre a la melancolía.²²

En la terapéutica de orden místico algunas secreciones del cuerpo humano que se consideran directamente conectadas con el principio vital, son dotadas de potencia bastante para curar enfermedades. El empleo de la saliva, o de su sucedáneo, el vaho o vapor exhalado en la respiración, fue de uso común entre europeos, africanos e indígenas. Hemos visto cómo la mayoría de las yerbas contenidas en la materia médica colonial sufren un proceso de masticación e insalivación antes de ser ingeridas o untadas en los pacientes. Pero aun sin el aditamento de una yerba medicamentosa la saliva goza de propiedades mágicamente potentes. Igual portento se adscribe al líquido seminal y a productos orgánicos insólitos como las pares y el cordón umbilical. Los huesos de difuntos, particularmente los de santos, se tienen por milagrosos entre los españoles, y entre las mestizas la calavera se considera remedio seguro para la esterilidad.²³

Por este camino de asociaciones se concede asimismo potencia mágica a la palabra pronunciada en forma de maldición, conjuro u oración. Los vocablos contenidos en las fórmulas mágicas proceden del idioma oficial en los casos de origen peninsular; pero, en otros, se prefiere la emisión de la fórmula en una lengua esotérica no inteligible para pacientes y familiares. El latín perdió ese carácter al afirmarse en la colonia el dominio extranjero y quedar su uso

circunscrito al culto católico; en cambio, el nahua y otras lenguas nativas tomaron con el tiempo ese genio a medida que se difundía el castellano en las ciudades mestizas. La fórmula mágica emitida en palabras expresa una *reificación*, esto es, la creencia en que la exteriorización de un deseo es capaz de producir un efecto, su realización.²⁷ El conjuro, la maldición y la oración manifiestan la convicción en la potencia efectiva del deseo: las palabras son dotadas de una fuerza mágica que las convierte en realidades objetivas.²⁸

La liturgia de la fórmula verbal se compone fundamentalmente de cuatro elementos constantes: la dedicación, la invocación, la demanda y el final. No pocas veces entre la invocación y la demanda se intercala un elemento más, la reprimenda, esto es, el insulto dirigido al dios para obligarle a realizar la demanda. La inclusión de la reprimenda en la oración de ser conocida por el Santo Oficio implica un condigno castigo.²⁹

La prodigiosa potencia de la palabra hablada se comunica a su representación simbólica, la palabra escrita, que en gran parte está circunscrita a servir de continente a lo sagrado. Desde el medievo, los musulmanes habían asignado a los versículos escritos del Corán virtudes portentosas para el alivio de las enfermedades. Escribían en la pizarra las palabras sacras, la lavaban e ingerían el agua. Los españoles y los negros del Sudán al entrar en contacto con la cultura islámica tomaron en préstamo el concepto operante y, en consecuencia, dotaron a la palabra escrita de potencia mágica. En la Colonia el lenguaje sacro, desde luego, varía, así como el rito. Las palabras se dan a tomar en las hostias, obleas sagradas, o dibujadas en papel y despedazado éste se administran.³⁰ El préstamo cultural, sin embargo, no logra vigor ni larga vigencia. La población de mezcla prefiere el embrujo de prácticas más acordes con la posición que guarda en la estructura social de la Colonia, esto es, procedimientos mágicos al nivel de un bajo *status* y un total analfabetismo.

13. EL PROCESO DE ACULTURACIÓN

Medicina comprehensiva

La medicina de Occidente, desde la época prodigiosa de los griegos, enfocó el problema de la enfermedad desde un marco conceptual en que el intelecto tuvo primacía. La Edad Media, centrada en la religión, pareció, por un momento, abandonar el enfoque racionalista para abismarse, apasionadamente, en el misticismo; mas, el Renacimiento, al volver los ojos a la antigüedad clásica, retornó a situar la razón en lugar prominente. La medicina que los conquistadores introdujeron al país venía sobrecargada por la profunda religiosidad del medievo; pero su orientación básica era racionalista: limitaba su campo de acción a la llamada esfera de lo natural, al mundo de la realidad objetiva y dejaba, a la clerecía, el trato con lo preternatural, el mundo de la realidad subjetiva.

El escaso desarrollo de la medicina racional, en tiempos de la Colonia, determinó su corta eficacia, tanto en el tratamiento de las dolencias como en la prevención de endemias y epidemias, ante las cuales se vio impotente. Pasada la dominación extranjera la medicina científica alcanzó sus más importantes logros, especialmente a partir de la elaboración de la teoría de los gérmenes que estableció, en la etiología de la enfermedad, la causalidad biológica. El camino abierto por esa teoría permitió el control, cada vez más efectivo, de los males que afligen a la humanidad, llegando a producir, en lo que va de esta centuria, un conjunto impresionante de drogas de virtud innegable. El éxito obtenido dio tal corroboración a la causalidad biológica que, durante el pasado siglo y parte del presente, se le tuvo como factor único en la motivación de la enfermedad y, en

consecuencia se negó la intervención de la causalidad emotiva que propugnaba la *medicina-folk*.¹

Sigmund Freud, el último racionalista de Occidente, al analizar las raíces de los trastornos neuróticos, puso en duda los éxitos del mero intelecto y, al hacerlo, concluyó que la razón está sometida al influjo poderoso de las emociones. Apoyándose en la observación y en la experiencia, descubrió que el grupo de enfermedades, catalogadas como mentales, no podían ser entendidas sin tomar en cuenta los factores psíquicos —morales, culturales y sociales— que intervenían en su eclosión.² El posterior desarrollo de la medicina psicosomática, al demostrar que los factores puramente emotivos son capaces de producir desarreglos orgánicos, hizo ostensible la debilidad de la motivación biológica como causa única de enfermedad y propició el advenimiento de la medicina comprehensiva que engloba, en la causalidad de las dolencias, tanto los factores racionales cuanto los irracionales; los factores físico-biológicos y los emotivo-culturales.

El enfoque comprehensivo, que en la actualidad sostiene la medicina científica, hace posible el estudio de la *medicina-folk* y, en lo general, de la medicina llamada primitiva, como fenómenos que merecen empatía y cuidadosa atención ya que, al aceptar la importancia de la causalidad emotiva como motivación de enfermedad, libera al investigador, y a quienes con él se asoman al paisaje apasionante de lo irracional, de prejuicios racionalistas que, con frecuencia, conducen a menospreciar valiosas experiencias y a calificar cómodamente, como supersticiones, complejos culturales a los que no hemos sido habituados. Un análisis, como el emprendido en esta obra, difícilmente recibiría una benévola consideración de haber permanecido enclaustrada la medicina científica en la estrechez de la causalidad biológica.

Lévy-Bruhl, al contemplar el pensamiento primitivo contenido en la literatura etnográfica, recopilada por misioneros y estudiosos, llegó a suponer que ese pensamiento se

sustentaba en una relación, entre el observador y el objeto, de clase diferente a la acostumbrada por el hombre civilizado: llamó a esa relación *participación mística*. Según ella, el hombre primitivo representa la realidad asignando a cosas, vegetales y animales, condiciones semejantes a las humanas. Catalogó esta forma de representar el mundo como *pre-lógica* y la contrapuso a la mentalidad *lógica* occidental.³

La tesis de Lévy-Bruhl provocó una tempestad entre los antropólogos que habían observado a los pueblos llamados primitivos en su propio contexto. Se acumuló una sorprendente suma de evidencia que demostró hasta la saciedad el carácter lógico del pensamiento primitivo, tanto en los quehaceres de la vida práctica, como en sus representaciones mágico-religiosas. El pensamiento del hombre primitivo y la acción resultante parecían irracionales, no por ser ilógicos en sus inferencias, sino porque partían de premisas que el pensamiento científico no considera válidas.⁴

Por otra parte se puso en claro que ciencia y magia representan, ordinariamente, los polos de la razón y la emoción; pero que no es posible trazar una línea de división tajante entre las esferas racional e irracional de la actividad humana.⁵ El pensamiento, sólo por consideraciones metodológicas, ha sido fragmentado en compartimientos estanco —razón, voluntad, emoción—, mas nunca debe olvidarse que constituye una unidad orgánica que funciona como un todo. El pensamiento irracional —ya lo había hecho notar el psicoanálisis—, en forma alguna está ausente de la mentalidad lógica occidental; por el contrario, a cada paso se expresa —individual y colectivamente— en sistemas de ideas y en patrones de acción, como el *nazismo*, que ponen en grave predicamento a la razón.⁶ Pero Lévy-Bruhl no estaba por completo equivocado: si bien no existe diferencia de clase entre el pensamiento primitivo y el civilizado, sí existe diferencia de orientación básica y ambas orientaciones, en uno y otro pensamiento, tienden a conjugar su oposición.

Puestos los puntos en su lugar la sindéresis más elemental nos conduce a aceptar como valioso el hecho de que la medicina indígena, y a su vera la negra —las dos clasificadas como primitivas—, enfoquen el fenómeno de la causalidad, en lo que a la enfermedad concierne, desde un marco conceptual opuesto al racional. Para ellas lo irracional-emotivo se tiene por fundamental y lo físico-racional por accesorio. No ignoran, ciertamente, la motivación física evidente en ciertos accidentes, pero, aun en esos casos, la explicación etiológica, el conocimiento diagnóstico, la predicción pronóstica y el tratamiento instituido, se encaminan a corregir el factor emotivo considerado como causa eficiente del mal. La modificación del factor aludido basta para restituir la armonía entre el individuo y su mundo, que el accidente o la enfermedad desarreglaron.

Así consideradas, la medicina indígena y la negra vienen a ser, propiamente, instrumentos de adaptación que reintegran a su medio social y cultural a los miembros de la comunidad que, al enfermarse, rompen el equilibrio del universo. La salud constituye parte integrante del proceso social; la imagen del cuerpo, como unidad orgánica, una continuidad con la naturaleza; y la enfermedad, por consiguiente, la expresión de una inadaptación social. El hecho de que al mismo tiempo sobrevenga una inadaptación biológica, no se tiene por importante o se ignora. La medicina indígena y la negra pecan de unilateralidad al sostener una causalidad única —la emotiva— como origen de enfermedad; la misma falta cometió la medicina occidental cuando sostuvo, como única, la causalidad físico-biológica.

La oposición manifiesta entre ambos conceptos y entre las técnicas que de ellos derivan, se hizo ostensible por vez primera en el momento mismo en que se suscitó el contacto —punto cero del proceso de aculturación— de los hombres de la cultura occidental, representados por los españoles conquistadores, con los hombres de la cultura indígena, representados por los mexicanos de Tenochtitlan que se les enfrentaron. La presencia del negro y su medicina, como es

sabido, fue un agregado posterior que vino a reforzar el pensamiento indígena. La lucha de ideas y prácticas opuestas, entonces iniciada, no se resolvió en la rápida conjugación de los elementos contrarios. Durante el curso entero de la Colonia, el proceso de conjugación de rasgos y complejos culturales opuestos se desenvolvió penosamente, en debida concordancia con el lento proceso de integración social que pugnaba por superar las contradicciones de una sociedad dividida en castas, implantada en el país por el colonialismo español.

El proceso de aculturación —examinado en los capítulos que preceden en las partes que componen la medicina— será considerado aquí en los *tempos* o momentos en que la lucha de los opuestos alcanzó particular relevancia, y en los niveles de conjugación que alcanzaron esos opuestos en los sectores de población que la estructura social de la Colonia mantuvo diferentes.

Una advertencia adicional parece necesaria. En estudios anteriores expusimos las características del cambio social y cultural provocado por el contacto entre Occidente y el mundo indígena y enfocamos el análisis del proceso, en su generalidad y en aspectos abstraídos tan importantes como la educación, el gobierno, la adaptación ecológica, la dinámica demográfica, las formas económicas y la ideología.⁷ Los momentos del proceso trazados, y los niveles de aculturación y asociación observados al contrastar el pasado con el presente, la dominancia con la espontaneidad y la acción individual con la grupal, no varían en cuanto a medicina se refiere. El estudio del proceso de cambio, en este apartado de la cultura, sin embargo, permite descubrir ángulos y matices novedosos que no llegamos a entrever en los ensayos precedentes. Es propósito nuestro ponerlos en relieve.

Tempos del proceso

La conquista de México la llevaron al cabo los conquistadores con el filo de las armas y el ánimo esforzado, pero

la consolidación de esa conquista y la pacificación de la tierra, se debió, en gran medida, a los misioneros que abordaron el problema de la conversión de los indios con humildad, desinterés y pasión. Unos y otros se convirtieron en los primeros agentes de aculturación de la civilización europea en el Nuevo Mundo y, en ese carácter, y desde la posición de fuerza en que lograron colocarse, ejercieron una profunda influencia sobre la cultura nativa. Aunque conquistadores y misioneros procedían de la misma cultura y llevaban, como meta de sus acciones, una misma y última finalidad: incorporar a la corona española —y por su intermediación a la ecuménica cristiandad— a los pueblos paganos del orbe, había, entre unos y otros, diferencias en la estructura de la personalidad que determinaron diferencias en la orientación de las actividades dirigidas a la consecución de la misma meta.

Los conquistadores, los encomenderos y pobladores que les sucedieron, asentaron en las tierras nuevas movidos fundamentalmente por un incentivo de lucro; en consecuencia, pugnaron y lograron construir un sistema dominical colonialista, de acuerdo con patrones feudales de explotación todavía vigentes en su patria de origen. El encomendero puso bajo su cuidado la doctrina de los indios, pero los sujetó a tributo en su calidad de señor. El poblador acaparó mercedes de tierra y las compuso hasta convertirse en hacendado, situándose en posición de privilegio sobre los comuneros desposeídos, los cuales se vieron reducidos a la condición de peones o siervos. Pobladores y encomenderos, apoyados por los juristas peninsulares que defendían los intereses de la economía colonial, negaron razón a los indios para racionalizar la imposición de una estructura social que convirtió a la sociedad novohispana en una sociedad dividida en castas y en la que se alocaron como casta superior dirigente. De ese modo intentaron y consiguieron incorporar, a la corona y a la cristiandad, las tierras ganadas y las poblaciones vencidas.

Los misioneros, unos más otros menos, soñaron con la

utopía de una sociedad cristiana e igualitaria en la que los neófitos, tarde o temprano, habrían de alcanzar la condición y calidad de los cristianos viejos. A diferencia de conquistadores y pobladores, hombres prácticos y de poca instrucción, los misioneros procedían de la *élite* intelectual europea y, no obstante la profunda convicción de su fe, el idealismo humanista que sustentaron los llevó a estudiar las culturas indígenas con una objetividad y una empatía que apenas alcanzan a destruir la sistemática atribución demoníaca con que valoraron, obligados por sus prejuicios religiosos, los logros de esas culturas. La medicina indígena y su integración a la medicina occidental fue una de sus mayores preocupaciones. Tal política, sin embargo, situaba en posición de igualdad a las medicinas de los vencidos y los vencedores y contradecía las bases filosóficas en que cimentaba la dominación colonial. Luego de algunos ensayos que peligrosamente demostraron la bondad del enfoque misionero, la metrópoli colonialista, celosa vigilante del dominio establecido, yuguló implacablemente los intentos misioneros y puso en manos del clero y del Santo Oficio de la Inquisición el tratamiento que merecían los conceptos y prácticas de la medicina indígena.

Los conquistadores y pobladores, con pocas excepciones de bajo *status* social en sus inicios, fueron portadores de las ideas y patrones de acción de la medicina popular española. De 1536 a 1572, los casos que la Inquisición consideró desviaciones intolerables de las normas permitidas, se refieren al diagnóstico y curación del mal de ojo, al uso en la terapéutica del vaho y la saliva por saludadores, a la emisión de ensalmos y conjuros prohibidos y a la utilización del método divinatorio de las habas, para conocer el curso de las dolencias. Los mismos agentes de aculturación iniciaron la penetración de la magia erótica, que el clero medieval preservó en la Clavícula Salomonis y otros libros maravillosos. Estas primeras influencias tuvieron débil impacto en la población indígena, pero alcanzaron a la de mezcla que venía tomando forma y volumen.⁸

La influencia misionera fue mayor. Los franciscanos fundaron, en 1536, el Imperial Colegio de Santa Cruz, en Tlatelolco, destinado a preparar a la *élite* india. Al estudio de latín, retórica, filosofía y música, agregaron una cátedra de medicina. Los frailes no se limitaron a la enseñanza: la complementaron con la investigación. Sahagún, prior del colegio, es ejemplo del sabio acucioso que no desdeña el conocimiento ajeno por extraño que éste parezca. Para escribir el capítulo consagrado a medicina en su obra monumental, reunió a médicos indios y, durante sesiones de trabajo sostenidas en el curso de largos años, les hizo deponer conceptos y técnicas que recopiló paciente en la propia lengua de los informantes. El contacto que estos médicos tuvieron con el sabio misionero y el de los discípulos con los restantes maestros del colegio, les llevó al conocimiento de la lengua y la literatura latinas y, con ello, a sufrir la influencia del pensamiento occidental. El caso más evidente de esa inspiración la muestra Juan Badiano, al traducir a la lengua culta de la época la obra médica de Martín de la Cruz. En el terreno abonado cayó la prédica del protomédico don Francisco Hernández quien, al recoger y catalogar las infinitas yerbas usadas como materia médica, no se confinó a la transcripción mecánica de la sabiduría nativa sino que observó y experimentó con ellas adscribiéndoles acciones farmacodinámicas, acordes con las ideas y prácticas de la medicina europea de su tiempo.

Los informantes de Sahagún, los redactores del Códice Badianus y los colaboradores nativos de Hernández, consintieron, sin la menor duda, el influjo de sus empleadores. Entre las ideas más significativas de la medicina áulica occidental, se encontraba la teoría griega de los estados de las cosas —sequía, humedad, frío, calor— que don Francisco Hernández asignó a todas y cada uno de los remedios que estudió y describió. Los informantes indígenas formaban parte de la *élite* médica nativa, y debemos suponer que, por intermedio de ellos, se difundió el concepto de lo frío y lo caliente que tan profundamente impregnó el pensamiento

aborigen. La publicación del resumen de la obra hernandina, llevada al cabo por el padre Ximénez, en 1615, reforzó en la población de mezcla la innovación que, en 1570, introdujo Hernández en la medicina indígena.

Tal y como sucede en toda situación de contacto, la influencia fue recíproca: afectó tanto a la cultura bajo asedio cuanto a la cultura dominante.

La obra de Nicolás Monardes, "Historia medicinal de todas las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales que sirven al uso de la medicina" editada en Sevilla en 1565, y las de Agustín de Farfán, "Tractado brebe de medicina y de todas las enfermedades", editada en México en 1579, y la de Juan Cárdenas, "Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias", también editado en México en 1591, manifiestan el impacto de las ideas y patrones de acción de la medicina indígena en la medicina áulica occidental.⁹ Las obras de Sahagún, Hernández y Badiano, que expresaron mejor y con mayor realce el pensamiento indígena, no fueron publicadas en los años en que fueron escritas: mostraban en forma tan evidente el alto valer de la medicina y la cultura indígenas, que su divulgación hubiera puesto en entredicho las racionalizaciones en que se basaba la dominación colonial y la corona española prefirió archivarlas.

En efecto, la obra misionera y la de Hernández rindieron sus frutos en los precisos momentos en que el colonialismo —tanto en sus aspectos económicos como en los socio-culturales—, triunfaba sobre la utopía humanista. El colegio para indios de Tlatelolco fue clausurado y la Universidad, creada por cédula real en 1551, inauguró en 1579 la cátedra de *prima de medicina*, a la que no tuvieron acceso los vencidos. En lo que concierne a la casta dirigente, los problemas que emanan de la enfermedad y el accidente habían de ser resueltos por médicos españoles, enseñados en los conceptos y prácticas de la medicina áulica occidental. Las castas, sujetas a la explotación colonial, no tenían por qué ser tomadas en cuenta. El Santo Oficio de la Inquisición, establecido en 1571, se encargó de impedir el influjo de la cultura nativa

sobre la cultura dominante, más su eficacia como instrumento contra-aculturativo, no siempre fue lo bastante que hubiera deseado la metrópoli colonialista.

La consolidación del dominio colonial trajo aparejada la importación de mano de obra esclava. Los *rendeiros* y *asentistas* portugueses transportaron, de 1580 a 1640, un número considerable de africanos que procedían, los primeros en llegar, de las costas del Golfo de Guinea, y, los segundos, del área congo-angoleza.¹⁰ Los negros sumaron a los conceptos y prácticas de la medicina africana, las ideas y patrones de acción de la medicina aborigen y viceversa. De 1582 data la primera delación contra un negro que participa en ceremonias curativas mayas; de 1617 la primera denuncia contra una negra que toma *peyote*; de 1621 la primera testificación contra un negro que bebe el *ololiuhqui* y de 1629 la primera inculpación contra un negro que ejerce de médico hechicero entre los indios huastecas. Durante estos años de inmigración masiva, los negros innovaron, en la medicina indígena, el uso de la ventriloquia y de las marionetas divinatorias en el diagnóstico y pronóstico de las dolencias, a más de otras prácticas que, por su afinidad con las nativas y las españolas-*folk*, son difíciles de diferenciar.¹¹

La casta gobernante sintió inminente el peligro de verse conquistada por indígenas y negros. En defensa de las formas sociales y culturales que había establecido, puso en violenta ejecución los instrumentos contra-aculturativos de que disponía el Santo Oficio. Nunca, como en los años que van de 1614 a 1630, los señores inquisidores estuvieron más atentos a infligir azotes, tormentos y prisiones a españoles, mestizos, mulatos y negros que abiertamente quebrantaran las normas sancionadas. El número de testificaciones, denuncias y procesos instaurados contra curanderos, testigos y participantes en prácticas mágico-curativas, fue en verdad impresionante.

La preocupación llegó al grado de producir resultados en apariencia paradójicos: se reanudó la investigación de las creencias y patrones de acción indígenas iniciada el siglo

anterior por los misioneros y desalentada por el colonialismo. El contenido de propósito de la investigación reiniciada, fue distinto: no se buscó el conocimiento ajeno para aprovecharle, se quiso descubrirlo para desterrarle. Las motivaciones que orillaron al bachiller Ruiz de Alarcón a radicar entre los indios cohuixcos, de 1618 a 1629, y a recabar con exactitud y meticulosidad los conceptos, ritos y conjuros, emitidos en variadas circunstancias del diario quehacer, fueron bien distintas de las que propiciaron los trabajos de Sahagún y de Hernández. Ruiz de Alarcón y, con él el padre la Serna y el beneficiado Ponce, investigaron para denunciar a informantes y creyentes y llevarlos, como en efecto lo hicieron, ante el Santo Tribunal que impuso el condigno castigo.¹² Igual motivación había de llevar al bachiller Gonzalo de Balsalobre, en 1654, a profundizar en la religión y medicina zapotecas y al obispo Núñez de la Vega, en 1695, a instruirse en los mitos de tzeltales y tzotziles.¹³ Ruiz de Alarcón puso en claro los elementos reinterpretados del complejo cultural del *ololiuhqui*; Balsalobre, el uso persistente del calendario aruspicial y el sacrificio y Núñez de la Vega, la consistente organización del *nagualismo*.

Mecanismos de acción

Antes de volver, como lo haremos, a los años de 1614-1630, durante los cuales el proceso de aculturación alcanzó su *tempo* más relevante, permítasenos retroceder un instante al siglo anterior en que la población indígena no sólo sufrió el impacto disolvente de la conquista y la colonización sino, además, la devastación que provocaron las epidemias de viruela de 1520, la de sarampión de 1529 y las de tifo exantemático de 1545 y 1576. Esta última epidemia fue particularmente catastrófica: los indios quedaron reducidos a menos de la mitad de su número original. El menoscabo de los naturales fue excelente pretexto para vindicar la importación masiva de mano de obra esclava, indispensable al sistema de explotación colonial, más, para 1614, ya el indígena ha-

bía ideado formas de convivencia con la estructura económica imperante y defensas orgánicas bastantes para enfrentarse con éxito a los males introducidos por los españoles. A partir de entonces comenzó un proceso de recuperación demográfica jamás interrumpido.

La cultura indígena, en trance de desaparecer al sucumbir sus portadores, inició, entonces también, un renacimiento que le llevó a invadir la esfera social que, como coto privado, se había reservado la casta dirigente. Los expedientes inquisitoriales descubren la poderosa fuerza de penetración de la cultura indígena en muy diversos campos de la medicina, pero uno solo, el de las drogas alucinógenas, será suficiente para revelar el intenso *shock* que las ideas y prácticas nativas produjeron en la cultura dominante. El *peyote*, el *ololiuhqui*, los hongos divinos llamados *teonanacatl* y otras plantas maravillosas, ganaron la adhesión de los africanos y de las castas de mezcla que venían incrementando su número e influencia; pero, en seguida, consiguieron el favor de los españoles, americanos y europeos, deslumbrados por el paisaje prodigioso que los envolvía. En un principio los españoles no aceptaron el uso directo o personal de las drogas: ordenaban a sus criados o esclavos la ingestión para, por tal medio, conocer las respuestas a los interrogantes que les inquietaban. En 1622 una española hizo tomar *peyote* a un indio, para descubrir a un mestizo que se le había huido; en 1626 un español lo hizo ingerir a su esclavo negro para que apareciesen unos tecomates de plata; en 1632 otro español lo tomó, él mismo, para saber quién le había hurtado un relicario.¹⁴

El empleo directo, o por interpósita persona, que de las drogas alucinógenas hicieron los españoles esclavistas implicó la aceptación, por éstos, de las ideas en que se basaba el uso, pero, además, involucró un cambio trascendente en conceptos sólidamente arraigados en el pensamiento occidental. No estamos refiriéndonos, por supuesto, a la creencia en las propiedades maravillosas de las drogas alucinógenas manifestada en la apelación a sus virtudes. Los peninsulares

conocían, desde antiguo, la calidad providencial de la mandrágora, el beleño y otras daturas. En consecuencia, el empleo de las plantas nativas hubiese tenido el simple significado de una adición a prácticas ya establecidas en la *medicina-folk*; más no fue así, el sentido de la aceptación trascendió los conceptos propios de la cultura europea.

En efecto, en las prácticas mágico-religiosas que tuvieron vida y vigor en la medicina occidental, aparecen, inevitablemente, tres elementos básicos: el medicamento, el rito y el conjuro, esto es, lo que se usa, lo que se hace y lo que se dice. De acuerdo con la teoría aborigen, y también con la africana, el poder mágico reside en el medicamento y en ello difiere de la magia cristiana que supone que ese poder se halla en el conjuro. Para ésta el elemento verbal es tan importante que, Malinowski, no duda en catalogarlo como el constituyente fundamental y la fuente asertiva del poder mágico.¹⁵

Bien sabido tenía el Santo Oficio de la Inquisición el alto valor que la magia cristiana otorgaba a ensalmos y oraciones. Cuando se propuso impedir la transmisión al Nuevo Mundo, de las ideas y prácticas de la medicina popular, sus primeros esfuerzos estuvieron dirigidos a evitar la difusión del elemento verbal de las prácticas mágicas. En 1608 hizo memoria de los ensalmos y oraciones en uso y en 1619-20 recogió, en 63 fojas, oraciones contra la muerte súpita y contra todo mal. En los procesos que instauró, antes y después de esas fechas, contra peninsulares, moriscos y mulatas blancas, procedentes del mediodía español, el volumen principal de las diligencias está ocupado por la fiel transcripción de oraciones de toda índole destinadas a la atracción y a la ligadura amorosas, al diagnóstico de las dolencias y a la producción o a la curación de maleficios.¹⁶ Los instrumentos usados en la práctica mágica y los procedimientos para manipularlos, en modo alguno merecen la atención preferente que se da a la exacta relación de los conjuros o *palabras* que, en ocasiones, constituyen el mecanismo único de la acción.

En España se concedía igual valor a la emisión vocal. Estopañán, al realizar el análisis de los procesos inquisitoriales en Castilla la Nueva, por la misma época, inconscientemente llevado por la importancia misma que las oraciones tienen en los documentos, otorga al relato de los conjuros una relevancia que no da al medicamento o al rito. El capítulo dedicado al estudio de los conjuros y sus variantes alcanza una extensión inusitada y en él se contienen ensalmos y oraciones que, al pie de la letra, reproducen los recogidos por el Santo Tribunal establecido en la Colonia.¹⁷ El conjuro traduce en palabras las urgencias de los deseos humanos y su emisión constriñe a las fuerzas de la naturaleza a ejercer las acciones requeridas: de ahí su importancia y significado. El mecanismo de acción que el conjuro pone en juego es el de la *reificación*. Tipo de dominio por medio del cual la verbalización de un deseo transmuta el anhelo en realidad objetiva.

En la medicina indígena el medicamento, el rito y el conjuro, son elementos esenciales de la práctica mágica; pero el acento se pone con tal énfasis en lo que se usa, que lo que se hace y lo que se dice pasan a un plano de segunda importancia. Los cronistas coloniales, habituados a la relevancia que en su cultura tenía la oración, de inmediato sintieron la diferente pauta del pensamiento aborigen. El padre Arlegui expresó su asombro haciendo notar que los naturales adscribían al medicamento atributos místicos y no dudó en calificar de irracional el concepto. Fraseado en el lenguaje de la época, el juicio emitido por Arlegui formula, por vez primera, las teorías de la *participación mística* y la *mentalidad pre-lógica* que Lévy-Bruhl propuso en el presente siglo. Las palabras del cronista son las siguientes: "veneran (las plantas) como a deidades y les hacen todo acatamiento, procurando no pisarlas, porque creen que se enojarán con ellos y les harán mucho daño con sus malignas cualidades, teniendo a las insensibles plantas por discursivas y libres en sus operaciones, cosa indigna de racionales."¹⁸

En el capítulo dedicado al estudio de la materia médica,

hemos señalado con exceso la condición de vehículo del poder mágico que los indígenas asignaron al medicamento. Éste no actúa en función de sus propiedades farmacodinámicas intrínsecas sino debido al ente espiritual, místico o divino, que lo impregna. El análisis de los complejos culturales del tabaco, el *ololiuhqui* y el *peyote*, nos hicieron ver hasta qué punto se ponen de lado los componentes físicos de las drogas alucinógenas para imputarles componentes emocionales. Las reacciones fisiológicas producidas por las drogas, se tienen por manifestación evidente de la índole sacra que adquiere el que, al ingerir la planta, incorpora en su estructura orgánica condiciones atributivas de la divinidad en ella contenida: omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia. El mecanismo de acción que sustenta el concepto indígena, es el de la *identificación enriquecedora* por medio del cual el individuo introyecta en su personalidad cualidades que no le son propias.

En las prácticas médico-religiosas de los africanos, al igual que en las de los indígenas, la importancia del medicamento es incontestable. A tal punto es fundamental este elemento que su denominación llegó a calificar el sistema total de ideas del que formaba parte.

Los *rendeiros* y *asentistas* portugueses llamaron *feitiço* —hechizo, cosa hecha—, tanto a las sustancias simples o compuestas usadas en la práctica mágica como a las imágenes que representaban su poder, y, *fetichismo*, al mecanismo de acción involucrado en esa práctica. Los viajeros de países exóticos, que en sus libros de aventuras divulgaron costumbres primitivas contempladas con la visión ocasional del visitante, generalizaron la denominación del elemento al todo y cómodamente llamaron *fetichismo* al complejo sistema de ideas, ceremonias y valores que dan forma y función a las religiones africanas.¹⁹ El error, de cualquier modo, expresa la novedad que en la mente occidental provocó la relevancia de un elemento que, en su cultura, carecía de trascendencia.

La diferencia contrastante, observada en lo que se usa y en lo que se dice, es también ostensible en el rito, lo que se hace, concebido distintamente por europeos e indígenas y negros en su significado social. El rito es un modo simbólico de operar que valida y refuerza la creencia en la efectividad de la práctica médico-religiosa. El mecanismo de acción que el rito pone en juego para realizarse es el de la *prefiguración simbólica*, según el cual las manipulaciones ejecutadas sobre un símbolo efectúan, en su representación, el resultado que se desea producir.²⁰

Gran parte de las maniobras curativas o maleficiadoras que examinamos en capítulos anteriores, dan enorme importancia a este elemento: la técnica del zarpazo, la del muñeco de cera claveteado de alfileres, la de la extracción del cuerpo extraño intrusado en el organismo, la de la transferencia de la enfermedad al animal expiatorio, la terapéutica por analogía y muchos de los procedimientos diagnósticos y pronósticos, son ejemplos de prefiguraciones simbólicas en las que, las acciones ejercidas sobre las partes, compartes o contrapartes de un sujeto, operan *ipso facto* sobre éste. En ello coinciden los pensamientos occidental, indígena y negro; pero difieren en el sentido que tienen las ceremonias.

Para el indígena y el negro no es el rito, simplemente, un mecanismo de acción que valida la creencia y la refuerza sino, ante todo, la fuerza que mantiene unido al grupo propio; por eso la ceremonia comprende siempre un número de participantes que, en el complejo del *ololiuhqui*, puede quedar reducido al núcleo familiar; pero que, en el complejo del *peyote*, abarca a toda la comunidad. El rito privado carece de sentido para negros e indios; no así para los españoles de la casta dirigente, en los que la individuación resultante de la posición que guardan en la estructura económica los conduce de la mano a la ejecución de ceremonias íntimas, sin significado social. Si consideramos la magia como el mecanismo de acción que al proyectar los deseos humanos en el mundo exterior construye una teoría

de control social y alcanza ciertos fines utilitarios, debemos concluir que la ausencia de sentido social en el rito priva a la magia de uno de los contenidos de propósito que autorizan su empleo. La casta dirigente, en efecto, no se sustentaba en la magia para llevar a cabo el gobierno colonial.

Niveles de conjugación

Raymond Firth propone una clasificación de la magia, en términos de sus finalidades prácticas, que tiene la ventaja inapreciable de la sencillez. En un primer casillero sitúa a la magia productiva, ejercida en actividades conectadas con la agricultura, la ganadería, la pesca, la producción de lluvia, el comercio y el amor, que estimula el esfuerzo y es factor en la organización económica. En un segundo casillero coloca a la magia protectora, que actúa como fuerza de control social, y que se ejerce en el resguardo de la propiedad, en la prevención y cura de males y accidentes. En un último casillero ubica a la magia destructiva destinada a aniquilar la propiedad, a producir enfermedad y ocasionar la muerte. En las sociedades integradas este tipo de magia proporciona al hombre primitivo, dice Firth, una teoría del fracaso, la desgracia y la muerte, pero no cuenta con la aprobación social ni es éticamente aceptada.²¹

En las sociedades bajo asedio, en situaciones compulsivas de contacto con culturas dominantes, la ejecución de hecho de la magia destructiva o la amenaza de ponerla en ejercicio son, en realidad, las fuerzas que permiten el control social. Durante los años 1614-1630, en que tuvo lugar el *tempo* de mayor importancia en el proceso de aculturación indo-negro-español, la cultura indígena produjo cambios de alcance y cuantía en la cultura conquistadora pero, a su vez, y en mayor monto y cantidad, sufrió la coerción y el imperio de la economía y la religión coloniales y absorbió un número tan considerable de elementos, rasgos y complejos culturales ajenos, que estuvo en peligro de extinguirse

como cultura diferente. Puso entonces en acción, frente a la agresión de la casta dirigente y frente al acomodo y el desistimiento del grupo propio, mecanismos de defensa contra-aculturativos que obligaron a los españoles a mantenerse a distancia, y a los miembros de la comunidad que desviaban de las normas estatuidas, a conformarse con ellas.

El más eficaz de esos mecanismos de defensa fronterizos, estuvo constituido por el ejercicio de la magia destructiva que tomó a su cargo el sacerdote *nagual*. En 1621 aparece por vez primera este maligno ente personificado en una india de la *élite*, la hija del gobernador de Tlatelolco, quien, para cometer sus fechorías, se transforma en perro; en 1624 un español denuncia a un indio de Meztlán que toma la forma de tigre; y en 1663 la condición maligna del *nagual* alcanza a la casta dominante. Pablo de Carrascosa, vecino de Tixtla, en carta que dirige al Santo Tribunal, lo expresa sin ambages: "Usan los indios de tomar forma de mujeres y en ella buscan a los hombres de todos estados y hablando con ellos y recrestándolos de amores les obligan a tener exceso carnal con ellos pensando ser mujeres y en este acto cogen el semen en la mano y dan con él en el rostro y se vuelven en la forma de varones y éstos que aquí enrecrestaron mueren dentro de tres o cuatro días sin remedio alguno y han muerto con esta diabólica invención siete u ocho españoles, mestizos y mulatos; y otros que no han tenido el tal exceso lo testifican y han quedado vivos".²² La intensidad del movimiento contra-aculturativo, por esta fecha, puede medirse por la fe que otorgan, los españoles de Tixtla, al fenómeno del *nagualismo*.

Cuando el indio convive con el español y las mezclas, según vemos, actúan eficientemente los mecanismos de defensa fronterizos; de los cuales el *nagual* y el *nagualismo* configuran tal vez el mecanismo más impresionante. En los casos en que se encuentra protegido por el aislamiento de las regiones de refugio, otros mecanismos de defensa internos entran en juego. Ambos mecanismos contra-aculturativos, al subsumirse, permiten la subsistencia de una medicina

indígena que reinterpreta y acepta la adición de un considerable conjunto de rasgos culturales ajenos, pero que, ello no obstante, conserva inalterable las ideas y patrones de acción que constituyen el núcleo fundamental de significados y valores que dan su peculiar fisonomía al modo de enfocar los problemas, que derivan de la enfermedad y el accidente.

Otros factores concurren a esa conservación. El indio, de grado o por fuerza, se conforma con el *status* que le asigna la estructura económico-social de la Colonia. Las leyes de Indias le suministran una carta de derechos que le facultan y obligan a guardar las formas de vida antiguas modificadas en ciertos aspectos selectivos —el gobierno, la religión y segmentos de la tecnología y la economía—, pero dichas modificaciones no alcanzan a conmover la piedra sillar que sustenta la cultura agraria de comunidad. Vive en situación de servidumbre e infortunio mayores que cuando giraba en derredor de los centros ceremoniales mesoamericanos, mas, en su condición de vencido, está *alocado* en una casta separada que le consiente mantener elementos básicos de su vieja organización social, la lengua materna y otros apartados de su cultura —como la medicina— que lo conserva diferente. La cultura indígena no es ya la original cultura precortesiana, aunque siga siendo una cultura plena y fácilmente identificable como indígena. El sistema de castas implantado por la dominación colonial, yugula el proceso de integración social y favorece la supervivencia de la cultura de los vencidos como cultura diferente.

La medicina española también permanece diferente. A pesar del influjo que sobre el escaso número de sus profesionales ejerce el clima mágico que la rodea, dispone de instrumentos efectivos que la defienden: el Santo Oficio de la Inquisición, el primero. La fundación de la cátedra de *vísperas de medicina* en 1598 y las de *anatomía y método-mediendi* en 1620, completan el programa de enseñanza facultativa iniciado en 1579 con la de *prima de medicina*.²³ Los médicos egresados de la facultad salen estrictamente indoc-

trinados en la antigua tradición galénica y se constituyen en eficaces defensores de la medicina áulica española. Como si lo anterior no fuese bastante, en el curso total de la Colonia la metrópoli refuerza con españoles europeos sus cuadros dirigentes —en el gobierno, en la economía, en la religión y en la medicina—, siempre que pone en duda la lealtad de los españoles americanos a la estructura social establecida, y así consigue mantener una casta social y culturalmente diferente, *alocada* en posición de dominancia sobre el resto de la población.

Debido a las circunstancias anotadas, la medicina indígena y la medicina española, en situación de contacto, logran subsistir frente a frente, en *adaptación comensal*, es decir, en el más bajo nivel de aculturación.²⁴ En concordancia con la situación aculturativa, las castas en conflicto manifiestan, también, los más bajos niveles de asociación. El sistema de relaciones existente entre ellas, da forma a una *conversión paralela* en que ambos grupos consienten la interdependencia a que les obliga la estructura socio-económica establecida; pero con tal flaqueza que las castas caminan, lado a lado, sin alcanzar la integración. Como inevitable consecuencia del desarrollo histórico aquí descrito, los grupos étnicos que en la actualidad sobreviven en las regiones de refugio exhiben, frente a la sociedad nacional, los más bajos niveles de aculturación y de asociación. Las prácticas médicas conservan, sin alteraciones básicas, las ideas y patrones de acción que las identifican como indígenas y la interacción entre esa medicina y la científica es parca, como reflejo inexorable de los pobres niveles de integración a la nacionalidad que ostentan esos grupos, hoy minoritarios.

El desarrollo histórico de la medicina negra estuvo determinado, desde un principio, por la condición de cosa, más que de persona, que la estructura económica colonial otorgó al esclavo. La influencia africana quedó limitada al *tempo* 1614-1630, de su inmigración masiva. El negro nunca constituyó una casta o un grupo social integrado ni aun en

los casos en que fundó palenques de cimarrones y gozó la libertad del fugitivo. La distinta procedencia tribal, las diferencias lingüísticas y, ante todo, el desequilibrio en sexo y edad que caracteriza su introducción, le obligó al mestizaje biológico y cultural con el indio y el español. Al incrementar la población de mezcla, a fines del siglo XVII, se hizo incosteable su importación y desapareció como factor de aculturación y asociación, cuando la Colonia llegaba a su fin.

El proceso histórico del hombre mezclado fue distinto. Mestizos, mulatos y la infinita variedad de productos de la miscegenación biológica que la estratificación colonial calificó de castas, constituían, en realidad, una intercasta que *alocaba* a algunos de sus miembros en la casta española; a otros, en la india y, a los más, los mantenía como hombres marginales sin posición adscrita en la estructura social. Esta contradicción originó, al fin y al cabo, la destrucción del régimen colonial al constituirse el hombre mezclado en el sector de población mayoritario, con la excepción del indígena. El crecimiento de mestizos y mulatos se inició a fines del siglo XVI, tomó impulso en el curso del XVII y se manifestó ostensible, como *clase*, a principios del XVIII, al convertirse en un importante reservorio de mano de obra barata. La posición marginal del hombre mezclado lo obligó a consentir una *conversión alternativa*, en su proceso de integración a la sociedad colonial, que tan pronto lo acercaba a las formas de vida indígena cuanto a las que defendió la casta dominante.

En debida correspondencia con el nivel de integración social, el hombre mezclado, al sufrir el impacto del *shock* cultural, se situó a medio camino de las culturas en conflicto, en *adaptación selectiva*. Escogió, en lo que a medicina concierne, conceptos operativos de la medicina española áulica y popular, de la medicina nativa y de la negra y, con esos elementos, construyó el sistema coherente de ideas y prácticas curativas, preventivas y destructivas que hemos llamado medicina mestiza. En ella lo racional y lo irracio-

nal tuvieron cabida y esa dualidad le permitió explicar, alternativa y opuestamente, las causas y efectos de los fenómenos, sin sentir contradicción alguna.

El carácter dual de la medicina mestiza, establecida al momento en que se suscitó el contacto entre españoles e indios, tomó cuerpo y fortaleza a medida que la población de mezcla crecía y participaba, activamente, en los *tempos* relevantes del proceso de aculturación. La medicina mestiza, eminentemente receptiva, se enriqueció al correr de la Colonia con nuevas y constantes aportaciones indígenas, negras y españolas. En 1652 aceptó el uso de huesos, cráneo y tierra de sepultura, basado en concepciones aparentemente africanas; en 1661 introdujo el *chanismo* aborigen en la etiología y la terapéutica de la enfermedad; en 1693 se apropió de complejos divinatorios, como el cedazo, la ordalía y las varas mágicas, de procedencia peninsular; en 1696 agregó el *pipiltzintli* nativo, al acervo de drogas alucinógenas; en 1725 la terapia sustentada en la ingestión de palabras sagradas escritas en latín y, en los años que restan hasta 1810, absorbió y reinterpretó un persistente conjunto de ideas y prácticas comunes a la brujería y hechicería españolas.²⁵ Tipos, los últimos, de magia productiva destinados a resolver la ansiedad de reproducción, estimulando el amor erótico o, a satisfacer necesidades de alimentación, infundiendo ánimo en los que tenían por ocupación la ganadería, el comercio u otras actividades económicas.

La población mezclada, por propio dinamismo y por las continuadas contribuciones que recibió de las castas española e india, tuvo un violento crecimiento demográfico que la condujo a convertirse en el sector mayoritario del país. Había terminado ya la dominación extranjera, pero no la estructura económico-social que tan graciosamente heredaron los terratenientes criollos. El movimiento liberal de Reforma, al individuar y secularizar las instituciones, sentó las bases que permitieron a la Revolución de 1910, romper definitivamente la columna vertebral que mantenía enhiesta dicha estructura. La Reforma organizó a la sociedad me-

xicana en una sociedad clasista e hizo así posible que los hombres mezclados insurgieran de su marginalidad y logaran una posición adscrita en la estructura social.

La medicina mestiza, de orientación dual —racional e irracional—, que la población de mezcla tenía como patrimonio, obtuvo entonces el *status* de medicina nacional al alcanzar esa medicina la síntesis integrativa. No lo conservó sino un instante. El proceso de aculturación es incesante en su desenvolvimiento. Clausurada en 1833 la Universidad y la enseñanza de la medicina áulica, penetró en México la medicina positiva, respaldada por un enorme prestigio, e inicióse un nuevo conflicto aculturativo e integrativo que puso frente a frente a la medicina mestiza, dualista y popular, y a la medicina positiva, científica y racionalista. La historia del nuevo desarrollo excede los límites del presente estudio.

NOTAS A LOS CAPÍTULOS

INTRODUCCIÓN

¹ Informe que rinde al H. Congreso de la Unión el C. Presidente de la República, Adolfo López Mateos. 1962. México.

² Viniegra (1946).

³ Bustamante (1946).

⁴ Aguirre Beltrán (1949).

⁵ Mendizabal (1947): VI.525-51. Ver, además, la nota del doctor Ignacio Millán.

⁶ Comunicación personal del doctor Daniel Rubin de la Borbolla y archivo personal del doctor Alfonso Caso.

⁷ Polgar (1962): ofrece una copiosa bibliografía de los estudios interdisciplinarios llevados al cabo en Estados Unidos y otros países.

⁸ Aguirre Beltrán (1955d).

⁹ Aguirre Beltrán (1943 y 1972).

¹⁰ Aguirre Beltrán (1947, 1950, 1952a y b, 1955a, b y c).

¹¹ Wason (1962): 50; en su bibliografía comentada, opinando sobre la edición mimeográfica de la presente obra, dice: "Este admirable trabajo, que merece publicación, explora las fuentes primarias y plantea un cierto número de problemas en lo que concierne al uso de los agentes alucinógenos, incluso los hongos sagrados, que requieren estudios mayores".

¹² Aguirre Beltrán (1952b); Herskovits (1960); Foster (1960).

1. MEDICINA ESPAÑOLA

¹ Jones (1944): 315

² Rodríguez López (1943): 129

³ Haggard (1943): 78

⁴ Haggard (1943): 85

⁵ Haggard (1943): 123

⁶ Haggard (1943): 121

⁷ Haggard (1943): 86

⁸ Haggard (1943): 133

⁹ Rodríguez López (1943): 47

¹⁰ AGN. Inquisición: 953.16

¹¹ AGN. Inquisición: 1076.2

¹² Kardiner (1945): 295; explica: "Cuando se reprime la idea: Quiero hacerte daño, se convierte en el temor de: Me harás daño tú a mí". Este autor representa esquemáticamente el proceso que implica la proyección de la siguiente manera: "La percepción es: La otra persona quiere hacerme daño. La premisa es: No hace lo que yo quiero que haga (control mágico de la otra persona). Esta esperanza se interpreta como no amado, sino odiado, y de aquí la interpretación del objeto como haciendo algo contra el sujeto".

¹³ Rodríguez López (1943): 23

¹⁴ Antiguo Testamento, Job: XIII.23-26

¹⁵ Rodríguez López (1943): 143; hace una relación amplia de las técnicas usadas. A modo de ejemplo copiamos aquí un caso de bigromancia tomado de los archivos del Santo Oficio de la Inquisición en Santiago de Galicia, España, que corresponde al primer tercio del siglo XVII, y dice: "Abierta la información, mandóse prender a Marta Fernández, soltera, de cincuenta años, natural de Requeijo, acusada de meiga. Tuvo contra ella nueve testigos, que declararon los siguientes datos: El primero de los delatores es un labrador que tenía una vaca enferma, y sospechando, según costumbre de la gente ignorante, que las brujas le causaban aquel padecimiento, llamó a Marta para que la curase. Era general entre estas mujeres la ceremonia de la escudilla de agua que consistía en derramar en ella tres o cuatro gotas de cera, y al verificarle se invitaba al testigo a que mirase en la escudilla las personas que le hacían el mal a la vaca, y se dice que aparecieron en la superficie del agua tres figuras de mujer y otra de un hombre, y que todas conoció el testigo, y dijo sus nombres, y cómo estaban en la comarca con gran opinión de brujas, lo mismo que la acusada. Otro testigo declaró que estando enfermo y creyéndose hechizado llamó a Marta. Pidió ésta harina de trigo y de ella hizo una gran rosca, dentro de la cual mandó que metiese el enfermo sus dos piernas en cruz. En tanto hizo la ceremonia de la escudilla, hasta que apareció en el agua la figura de la persona que le causaba el daño. Otra testigo declaró que en la escudilla metió por tres veces una vela apagada, sacándola encendida. Otra testigo declaró que por hechizos no podía pagar el débito al esposo, y después de la ceremonia de la rosca, metiendo dentro una pierna el marido y otra la mujer y de la ceremonia de la escudilla, donde aseguró Marta que estaba viendo la persona de los hechizos y repitió todas estas operaciones nueve mañanas seguidas. Con un poco de cera del cirio pascual, incienso y oliva bendita del ramo de Pasión, construyó una cruz, envolvióla en unos manteles listados, la colocó en la cabecera de la cama, donde la tuvieron mu-

chos días, y ambos esposos confiesan que con esto se hallaron buenos y pudieron pagarse el débito".

¹⁶ Rodríguez López (1943): 81

¹⁷ Rodríguez López (1943): 25

¹⁸ AGN. Inquisición: 322.14

¹⁹ AGN. Inquisición: 328.147

²⁰ AGN. Inquisición: 283.3

²¹ Rodríguez López (1943): 65

²² Rodríguez López (1943): 187

²³ AGN. Inquisición: 1205.152

²⁴ AGN. Reales Cédulas: 27.73

²⁵ AGN. Inquisición: 724.1

²⁶ Nuevo Testamento: San Marcos: XVI. 14-18

²⁷ Estopañán (1942): 62; que ha estudiado las hechicerías en Castilla, narra uno de esos episodios expulsivos realizado por un clérigo aragonés, llamado don Dionisio de Aybar y Borja, quien tuvo entre sus admiradores a los reyes de España: "Era a fin de julio del año de 1639, y andaban conjurando, en la iglesia de San Jerónimo, a doña Catalina Manzano, que tenía el espíritu malo. Aquella mañana estuvo protervo y obstinado en no obedecer, hasta que al fin dijo que se llamaba Satanás y que tenía consigo cinco legiones para ayudarse como príncipe y otras cosas, respondiendo a preguntas que se le hacían. Al día siguiente continuaron los conjuros y las manifestaciones de los espíritus. El conde de Barajas se presentó aquella mañana a don Dionisio para decirle que los reyes querían asistir a los exorcismos de la tarde y que en su nombre le llevarían la comida, como en efecto se la llevaron; pero el exorcista famoso no la prohibió porque ayunaba a pan y agua para alcanzar misericordia para la infeliz mujer. Por la tarde, a las cuatro y media, llegaron los reyes al balcón de la iglesia, y después de proclamar que no les tuviesen aquella acción por vanidad, porque sólo deseaban enabrazarse en amor de Dios y no medros personales, dio principio don Dionisio a los conjuros. Luego prosiguió un licenciado que sudaba mucho y no entendía... Entretanto daban muchas bofetadas a la paciente y la tiraban del copete, hasta que su cuñada dijo que aquello no se podía sufrir aunque estuviesen los reyes, y amenazó con llevársela a casa. Al fin, llamado por el conde de Barajas, volvió a empezar los conjuros don Dionisio, que sostuvo un diálogo con el demonio, el cual respondía en castellano a las preguntas que aquél le hacía en latín. A los segundos exorcismos, el demonio hizo bostezar muchas veces a la enferma, maltrató excesivamente su cuerpo y la echó en tierra perdidos los sentidos".

²⁸ AGN. Inquisición: 898.383

²⁰ Estopañán (1942): 90; reproduce una de las prácticas más antiguas de que se guarda memoria escrita en español. Fue recogida por confesión que de ella hizo una tal Leonor de Cifuentes en 1494 y que en su original sencillez y gracia dice: "Abrá onze o doze años, poco mas o menos, que un vezino mío, que se llama Juan del Castillo, e su mujer Mari Sánchez tenían un fijo que podía aver entonces año e medio o dos años, e esta criatura era flaquito, e non medrava, e non comya, e non fazia syno llorar. E preguntaba el padre e la madre que qué le farian. E acertóse a casa en Cifuentes una judía, a quien contaron el caso, e ella les dixo que pidiesen por amor de Dios en tres casas que tovesen padre, e madre, e suego e suegra, e la señora de casa se llamase Maria, e que pidiesen harina de cada casa, e que tomasen la hurina, e amasasen un rollo e una torta; la torta diesen por Dios al primer pobre que viniese, e que tomasen el rollo, e con él la criatura, e que fuesen tres personas, los quales fueron su padre, que llaman Juan del Castillo, e su madre, e me rogaron que yo fuese la otra persona, que yo lo fize así. E fuemos todos tres juntos con el niño fasta donde non sonase gallo ni gallina, e que en el camino fablásemos a la yda a persona ninguna. Et fezimos en el campo un hoyo, e metimos dentro el mozuelo con sus envolturas, e posyimos el rollo metido por la cabeza del niño, e desviámonos todos tres de ullí cada uno a su parte. E volvimos al dicho hoyo, e tomamos el rollo, e estaban las manos del niño metidas por él, e lo quitamos, e lo hezimos tres pedazos, e cada uno tomó el suyo, e los arrojamus cada uno a su parte, e cada uno dixo tres vezes:

Arenas del campo,
tomad este llorado
y dame tu callado.

Et después sacamos la criatura del hoyo, e los desnudos, e enterramos su envolturas e vestidos en el hoyo, e le vestimos otras, e nos venimos, e topamos a un onbre, e le preguntamos: ¿Cómo le llamaremos a este niño que nos avemos hallado? Dixo: Mi nombre se llama Juan. E cualquier nombre que dixera, le avremos de llamar syete o ocho días en su casa. Y en llegando a casa del dicho Juan del Castillo fezimos un vaño al dicho niño con romero e ysopo. Acaesció esto avrá onze años, poco mas o menos tiempo, e yo creya esto todo, e tenía fee en ello".

2. MEDICINA INDÍGENA

¹ Sahagún (1938): III.91

² Hernández (1942)

³ Dietschy (1937): IX.275

⁴ Kreuger (1939): XII.415

⁵ Alarcón (1892)

⁶ Serna (1892)

⁷ Ponce (1892)

- ⁸ Troncoso (1886): III.137-235
- ⁹ Flores (1886)
- ¹⁰ Alcocer (1938): III.375-382
- ¹¹ Ocaranza (1934)
- ¹² Flores (1886): I.22
- ¹³ Clavigero (1780): II.214
- ¹⁴ Núñez de la Vega (1702): 133, relata una ceremonia de iniciación entre los indios tzeltales que, despojada de los elementos cristianos añadidos, puede proyectarse al inmediato pasado precortesiano; dice: "Para enseñar tan execrables maldades, primero le hace el Maestro al queale ha deser discípulo renegar de Dios y de sus Santos, y le previene que no los invoque, ni a María Santísima, ni tenga miedo alguno, porque si le tiene, no aprenderá el officio de hechicero. Con esta prevención le lleva en diferentes días al monte, barranca, cueva, milpa o otro lugar oculto, donde hace el pacto con el Diablo (que ellos llaman concierto o dar palabra) y en algunas provincias usan, para aprender aqueste officio de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes, y puesto el Maestro encima, llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas; la cual sale acompañada de ellas y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda, y saliéndoles por las narices, oídos y coyunturas de la derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos se le entra, y le sale por la parte posterior, y según van saliendo se van entrando en el hormiguero. Después lo lleva al camino, donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, echando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, y lo vuelve a echar por la parte prepostera del cuerpo; y entonces le dice su Maestro, que ya está enseñado". Ver, además: Brinton (1894): XXXIII.26 y Thompson (1941): 106.
- ¹⁵ Flores (1886): I.44
- ¹⁶ AGN. Inquisición: 1168.16; llama curandero al *tepatiani* y adivino al *tlamatin*. Molina (1944) en su Vocabulario dice que *tlamatoquiliztli* "indica el acto de palpar o tocar algo con la mano" y *nite tlacuicuilti*, es verbo que expresa "hacer cierta hechicería, dando a entender que sacan del cuerpo pedernales, navajas, etc., las cuales eran causa de la enfermedad del enfermo".
- ¹⁷ Molina (1944).
- ¹⁸ Alarcón (1892): VI.133
- ¹⁹ Alarcón (1892): VI.192
- ²⁰ Sahagún (1938): III.46; dice: "La médica es buena conocedora de las propiedades de yerbas, raíces y piedras y en conocerlas bien tiene mucha experiencia, no ignorando muchos secretos de la medicina. La que es buena médica sabe bien curar a los enfermos, y por el beneficio que les hace casi

vuélvelos de muerte a vida, haciéndoles mejorar o convalecer con las curas que hace; sabe sangrar, dar la purga, echar medicina y untar el cuerpo, ablandar palpando lo que parece duro en alguna parte del cuerpo, concertar los huesos, sajar y curar bien las llagas y la gota, y el mal de ojos, y cortar la carnaza de ellos. La que es mala médica usa la hechicería supersticiosa en su oficio y tiene pacto con el demonio, y sabe dar bebedizos con que mata a los hombres; y por no saber bien las curas, en lugar de sanar enferma y empeora, y aun pone en peligro la vida a los enfermos, atando y desatando sutilmente a los cordeles, mirando en el agua, echando los granos gordos de maíz que suele usar en su superstición, diciendo que por ello suele conocer las enfermedades y las entiende; y para usar bien de su superstición va a entender que de los dientes saca gusanos, y de las otras partes del cuerpo papel, pedernal, navajas de la tierra, sacando todo lo cual, dice que sana a los enfermos, siendo ello falsedad y superstición notoria".

²¹ Sahagún (1938): I.306

²² Kardiner (1945): 59

²³ Alarcón (1892): VI.182

²⁴ Molina (1944).

²⁵ Ponce (1892): VI.7

²⁶ Sahagún (1938): I.48

²⁷ Dietschy (1937): IX.289

²⁸ Sahagún (1938): I.40

²⁹ Sahagún (1938): I.266

³⁰ Sahagún (1938): I.32

³¹ Sahagún (1938): I.309

³² Scler (1938): V.147

³³ Scler (1938): V.147

³⁴ Sahagún (1938): I.20; dice: "Adorábanla los médicos y los cirujanos y los sangradores, y también las parteras y las que daban yerbas para abortar, y también los adivinos, que dicen la buenaventura, o mala, que han de tener los niños, según su nacimiento. Adorábanla también los que echan suertes con granos de maíz, y los que auguran mirando el agua en una escudilla, y los que echan suertes con unas cordezuelas que atan unas con otras, que llaman *mecotlapouhqui*; y los que sacan gusanillos de la boca y de los ojos, y pedrezuelas de las otras partes del cuerpo, que se llaman *teclacuicuilique*. También la adoraban los que tienen la imagen de esta diosa en los baños y llamábanla *Temozcalteci*, que quiere decir la abuela de los baños".

³⁵ Scler (1938): V.104

- ³⁶ Ponce (1892): VI.7
- ³⁷ Balsalobre (1892): VI.238
- ³⁸ Alarcón (1892): VI.145
- ³⁹ Kardiner (1946): 63; dice que la magia es una forma de modificar el destino que libera parte de la ansiedad relativa a la aplicación del daño.
- ⁴⁰ Alarcón (1892): VI.145
- ⁴¹ Sahagún (1938): I.266; escribe: "Y el enfermo desesperado que no podía sanar reñía enojado y decía: ¡Oh, *Tilacahua*, puto, hacéis burla de mí! ¿Por qué no me matáis?" y agrega con dulce simplicidad: "Y algunos enfermos sanaban y otros morían".
- ⁴² Lévy-Bruhl (1945): 95
- ⁴³ Sahagún (1938): I.266
- ⁴⁴ Clements (1932): 241
- ⁴⁵ Alarcón (1892): VI.142; al hablar de una de estas drogas milagrosas, el *olotluhqui*, dice: "Es una semilla como lentejas o hieros la cual bebida priva del juicio y es de maravillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla, pues bebiéndola, como a oráculos la consultan, para todas cuantas cosas desean saber, hasta aquellas a que el conocimiento humano no puede llegar, como para saber la causa de las enfermedades, porque casi cuantos entre ellos están éticos, tísicos, con cámaras o con cualquiera otra enfermedad de las prolijas, luego lo atribuyen a hechizo, y para salir de esta duda y semejantes, como de cosas hurtadas y de los agresores, consultan esta semilla por medio de uno de sus embusteros médicos, que algunos de ellos tienen por oficio beber esta semilla para semejantes consultas".
- ⁴⁶ Sahagún (1938): III.229
- ⁴⁷ BAGN. (1941): XII.228
- ⁴⁸ Sahagún (1938): II.17; al hablar de los agüeros nos dice a este respecto: "Cuando alguno sobre su casa oía charrear a la lechuza, tomaba mal agüero, luego sospechaba que alguno de su casa había de morir o enfermar, en especial si dos o tres veces venía a charrear allí, sobre su casa, tenía por averiguado que había de ser verdadera su sospecha; y si por ventura en aquella casa donde venía a charrear la lechuza estaba algún enfermo, luego le pronosticaban la muerte. Decían que aquel era el mensajero del dios *Mictlantecutli*, que iba y venía al infierno, por esto le llamaban *Yautequihua*, que quiere decir mensajero del dios del infierno, y de la diosa del infierno que andaba a llamar a los que le mandaban; y si juntamente con el charrear le oían que escarbaba con las uñas, el que le oía, si era hombre, luego decía: Está quedo, bellaco ojihundido, que hiciste adulterio a tu padre. Y si era mujer la que le oía decía: Vete de ahí puto ¿Has agujerado el cabello con que tengo de beber allá en el infierno? Antes de esto no puedo ir. Decían

que por esto le injuriaban de esta manera, para escaparse del mal agüero que pronosticaba y para no ser obligados a cumplir el llamamiento”.

⁴⁹ Alarcón (1892): VI.148

⁵⁰ Alarcón (1892): VI.187

⁵¹ Alarcón (1892): VI.193; ha dejado un relato minucioso de esta práctica: “El tal sortilego escoge de una mazorca y de entre mucho maíz los granos más asomados y hermosos, de los cuales entressaca tal vez diez y nueve y tal vez veinte y cinco, y esta diferencia causa la que tienen en ponerlos sobre el lienzo en que se echa la suerte; escogidos los dichos granos el tal sortilego les corta los picos con los dientes, luego tiende delante de sí un lienzo doblado y bien extendido de modo que no haga arruga, luego pone sobre él una parte de los granos, según la cantidad que cogió. El que escogió diez y nueve pone al lado derecho cuatro granos muy parejos, la haz hacia arriba y las puntas hacia el lado izquierdo, pone otros tantos con el mismo orden y luego arroja otros cuatro sin orden en frente de sí y queda con siete granos en la mano; otros ponen cada cuatro en cada esquina y queda con nueve en la mano que todos hacen veinte y cinco; otros ponen en cada esquina siete y arrojan enfrente sin orden dos y quedan con nueve en la mano que todos hacen treinta y nueve... Llegando a la ejecución el tal sortilego, en habiendo dispuesto los granos en el dicho lienzo, comienza su embeleso con los que le restan en la mano, meneándolo en ella y arrojándolos en el aire y tornándolos a coger muchas veces; y luego empieza la invocación siguiente: Ven en buena hora, precioso varón *Chicomecoatl*; venid también vosotros *Macuiltonalique*, que todos miráis hacia un lado. Ahora es tiempo que luego veamos la causa de la pena y aflicción de éste, y esto no se ha de dilatar para mañana, ni el día siguiente, sino que luego al punto lo hemos de ver y saber. Yo lo mando así, yo *Cipatl*, yo *Tonal*, yo *Huehue*, yo que tengo que ver en mi libro y en mi espejo encantado qué medicina le hará provecho o si se va su camino. Y al paso que va diciendo la invocación, corre a toda priesa con la mano en que tiene los maíces la plaza que tiene hecha con el lienzo extendido, llevando la mano por la orilla del lienzo sobre los maíces que puso en él, y la invocación va dirigida a los maíces y a los dedos de las manos, como atribuyéndoles divinidad; rematando las palabras del conjuro, arroja el maíz que tenía en la mano en medio del lienzo, y según caen los maíces juzga la suerte”. En la técnica anterior el médico agorero usando de un tipo de dominio oral, el conjuro, interroga al maíz, es decir, a Siete Culebra, deidad de los mantenimientos, e identificándose sucesivamente con dioses menores pide a sus dedos divinos, *Macuiltonalique*, Cinco Soles, la habilidad para manejar la fuerza mística que transitoriamente posee y para predecir, en esta forma, el curso de la dolencia. En ocasiones no una vez sino muchas era necesario realizar la interrogación hasta que el dios, nuncio y causa, se veía obligado a rendir un pronóstico favorable.

⁵² Kardiner (1946): 3

⁵³ BAGN (1941): XII.211

⁵⁴ Sahagún (1938): II.71; informa sobre la difusión de esta práctica: "Adoraban a *Tlazolteotl*, dios de la lujuria, los mexicanos, especialmente los mistecas, siendo enfermos, confesaban todos sus pecados a un sátrapa, y el confesor les mandaba hacer satisfacciones, pagar las deudas, hurtos, usuras y fraudes".

⁵⁵ Ponce (1892): VI.10

⁵⁶ Motolinía (1858): 34; nos cuenta: "Si alguna persona enfermaba de calenturas recias, tomaban por remedio hacer un perrillo de masa de maíz y poníanle sobre una penca de maguey, y luego de mañana sácanle a un camino, y dicen que el primero que pasa lleva el mal apegado en los zancajos, y con esto quedaba el paciente muy consolado"

⁵⁷ Alarcón (1892): VI.221

3. MEDICINA NEGRA

¹ Herskovits (1941): 110

² Herskovits (1935): 214

³ Field (1937): 115

⁴ Field (1937): 92

⁵ Driberg (1936).

⁶ Herskovits (1938): II.49

⁷ Junod (1936): II.363

⁸ Field (1937): 102; relata un ejemplo ilustrativo: "Una mujer, cuyo entrenamiento seguí cuidadosamente, venía siendo afligida durante semanas por una profunda melancolía que siguió a su primera tormenta emocional y, cuando por primera vez la conocí, se encontraba en la casa del médico del pueblo esperando la llegada de sus padres que estaban de viaje entre sus parientes recolectando los honorarios necesarios para su aprendizaje. Podía estar sentada por horas enteras, sin responder a nada ni a nadie, reflejando en su rostro el cuadro de la más grande desdicha. A la llegada de sus padres fueron ejecutadas las ceremonias apropiadas, se colocaron en su boca las yerbas adecuadas, y así retornó el habla".

⁹ Herskovits (1937): 143; explica el concepto que tal denominación encierra en la siguiente forma: "La palabra bozal, que en los tempranos días de la Trata de Esclavos fue aplicado a los recién llegados de Africa, ha tenido siempre una connotación de desprecio e injuria; este tono se prolonga al través de la creencia de que, puesto que todas las cosas en el Universo se encuentran sujetas a observable regulación y animales, plantas y seres humanos deben todos vivir de acuerdo con estas reglas, el *loa*, como miembro de la sociedad, no debe manifestar los rasgos desenfrenados y a menudo peligrosos que caracterizan su conducta imprevisible antes de ser bautizado y sujeto a control".

¹⁰ Hoernle (1946): 231

¹¹ Field (1937): 103; cuenta que conoció "a una *woyo* convertida al cristianismo que confesó que el poder del diablo realmente caía sobre ella algunas veces, pero que en otras ella actuaba justamente como si estuviera poseída". Field, sin embargo, agrega: "la mayoría de los ataques de la *woyo* aun los producidos bajo orden, son, yo firmemente lo creo, perfectamente genuinos".

¹² Hamblly (1937): II.575

¹³ ACN. Inquisición: 303.39

¹⁴ Meade (1942): 119

¹⁵ Field (1937): 107; continúa: "Cuántas veces he estado detrás del escenario y he observado a la *woyo* volver de su crisis me ha sorprendido la perfecta mirada de extrañamiento que es la primera expresión del despertar de su cara, después que ha caído en los brazos de sus asistentes. No hay en su mirada la conciencia de que hubiera representado una bella farsa en el tablado: aparece, justamente, como si hubiera despertado de un sueño y, en efecto, la *woyo* dice que nunca recuerda nada de lo que ha sucedido durante la crisis. El extrañamiento da pronto lugar a una mirada de cansancio en cuanto se vuelve consciente de sus miembros adoloridos que, ciertamente, deben dolerle".

¹⁶ Robles (1948): 257; dice: "El éxtasis místico es la absorción sobrenatural del alma en el amor de Dios y de las cosas divinas. Según el unánime testimonio de los extáticos, lo más característico del éxtasis es la intensidad de la actividad intelectual; intuiciones sublimes del ser divino e ideas profundas sobre los habitualmente escondidos atributos de Dios. Todos ellos se declaran impotentes para explicar lo que vieron. Esto se comprende, porque su inteligencia fue elevada al conocimiento de verdades que sobrepasan la fuerza natural del espíritu humano".

¹⁷ Mars (1946): 91

¹⁸ Herskovits (1943): 25; considera que la explicación surge evidente si se toma en consideración la diversidad de las culturas. He aquí sus palabras: "Una cultura es un conjunto de tradiciones cuya importancia exacta, para una determinada sociedad, depende en gran parte del pasado histórico de esa sociedad. Desde el momento en que las normas de conducta establecidas por una cultura se consolidan son en tal forma asimiladas que raramente suben al nivel de la conciencia y, en consecuencia, poquísimas veces son discutidas. El proceso psicológico que tenemos a la vista es lo que claramente se define con la expresión "reflejo condicionado", según el cual, cada vez que se experimenta un estímulo específico, resulta la reacción correspondiente, porque el individuo fue habituado a comportarse de tal modo en respuesta a una señal convencional. En este proceso, nada existe de anormal, por el contrario, representa el plano psicológico sobre el cual muchas de nuestras vidas son vividas. Imaginémonos ahora una persona que se haya criado en un medio cultural donde se cree profundamente en las divinidades; donde desde la

infancia le han enseñado que recibirá, o será susceptible de recibir, una de esas divinidades; que los dioses son llamados por intermedio de ritmos específicos de tambor y cantos específicos, a los que responden bajando sobre la cabeza de aquellos a quienes escogen para su servicio; son muchas las probabilidades para que, frente a los estímulos inducidos por todos los factores de una situación, conforme a las indicaciones hechas, no tarde la respuesta y la posesión tenga lugar".

4. CURANDERO Y ZAHORÍ

¹ AGN. Inquisición: 510.30

² De 1582 data una acusación contra el negro esclavo Cristóbal, de Mérida, que comía la comida que los indios ofrecían en sus idolatrías a los dioses. La parte que interesa de la denuncia dice: "y entonces el dicho negro llamó a Andrés Cuyok y le preguntó, siendo intérprete este confesante, diciendo, ¿este pan es bueno para comer? y respondió el maestro de los ídolos que era bueno para comer y dice este confesante que por entonces no comió el negro del *tut* que es la comida ni bebió del *chuyulhaa* que es la bebida... tiene este indio de la idolatría ciertos ídolos allegados: en donde ofrece copal y ciertas piedras llamadas *kan* y allí ofrece juntamente el *tut* y el *chuyulhaa* a los ídolos, sahuma a los enfermos y acabado el sacrificio comen aquella comida y beben aquella bebida ofrecida al ídolo" AGN Inquisición 125.69. En 1673 y 74 se instauraron en Mérida causas criminales contra varios mulatos por idolatrías en milpas y colmenares: hacían fiesta a los ídolos y bebían *baalché* para pedir buenos temporales, vientos y lluvia. AGN. Inquisición: 516.556 y 629.4. En Tlacotepec, por 1688, se sacrificaban gallinas al demonio de las lluvias por un indio de oficio sacrificador: AGN. Inquisición: 674.27. En Actopan, por 1710, fueron acusados de idolatras diversos lobos. La india Mónica Angélica, declaró: "que habrá como tres años poco más o menos que ella en compañía de otras tres personas fueron a las cuevas de los *mamandis*, que quiere decir "los queridos" a ofrecerles sacrificios y que dichos ídolos son unas piedras que están dentro de dicha cueva que tiene forma de gente, arrimadas al respaldo o frontón de ella y en el suelo hay otra piedra grande enterrada que tocándola con otra piedra suena a modo de *teponaztle* o instrumento músico, y porque decían los yndios que de aquella cueva con dichos ydolos era de donde salían las nubes para llover e iban a pedir allí el agua y a ofrecer a los ydolos sacrificios de ropa, incienso, comida, chocolate y cera... que habiendo llegado a dicha cueva a las tres de la tarde dicho Joseph Lázaro entró con ellas y ofrecieron incienso a dichas piedras, les pusieron chocolate, tocaron la piedra *teponaztle* y dicho Lázaro hizo lo mismo, sahumó, dió el chocolate a los ídolos y después se la bebió, tocó la piedra, hicieron oración de rodillas con mucho silencio y Lázaro entró por distintos callejones y aberturas que ofrecen las peñas... habiendo salido de dicha cueva y viendo que llovía se fueron y volvieron clamando e incensando las nubes, haciendo lo mismo dicho Lázaro, creyendo que los ídolos le habían enviado el agua" AGN. Inquisición: 715.18. En 1727, Francisco Xavier y otros mulatos del Soconusco fueron acusados de concurrir a las idolatrías que celebraban los indios. AGN. Inquisición: 817.25. En 1787 el Teniente Capitán de Lance-

ros Pardo, José de Avila y la numerosísima estancia de Juchitán en la Provincia de Igualapa, en la Costa del Mar del Sur, fueron acusados por el cura de Azoyú de rendir adoración al dios no conocido, cuya representación era un niño dios de marfil, conocido por el Santo Niño de Sibúu. Los inquisidores fallaron contra el cura al aceptar como bueno el sincretismo entre un dios cristiano y otro filipino. AGN. Inquisición: 1223.167.

³ AGN. Inquisición: 615.1. El sacrificio de animales al complejo montañoso del Cempoaltepetl deriva de la creencia, sostenida por el mito, de ser tal nudo el lugar de origen y el origen mismo de la comunidad, según se desprende de una de las declaraciones del proceso contra Matheo que a fojas 121, dice: "se habían juntado en aquel sitio para degollar aquellos animales en su nombre y luego llevar los perrillos, poliuolos y las cabezas de los gallos y la sangre todo al cerro de Cempoaltepeque por haber salido de dicho cerro sus antepasados".

⁴ Cutkind (1956): 18

⁵ Durán (1951): II.268

⁶ Flores (1886): I.

⁷ Chávez (1946): 697

⁸ Tiempo (1948): XIII.328

⁹ Sahagún (1938): III.88

¹⁰ Un incrédulo indio del pueblo de Opaxnalá que, en presencia del cura bachiller don Francisco Navarro y de otros indios, dijo que el Santísimo Sacramento del Altar no era más que un poquito de pan de Castilla, afirmó su convicción de "que los *nahuales* y hechiceros los hacía Dios cuando nacían, dándoles estos oficios a su nacimiento" AGN. Inquisición: 354.206. Cristóbal de Ontiveros, llamado *Chachitile* (*tlachixqui*, hechicero) confesó que "había nacido zahorí o adivino" AGN. Inquisición: 362.87. Bartolomé Camacho, mulato, decía "que él curaba por gracia que tenía, sin malicia alguna" AGN. Inquisición: 878.383. Un negro llamado García declaró: "ser zahorí y que estando en el vientre de su madre había llorado" AGN. Inquisición: 333.50. Pedro Astasio, negro de oficio médico, de la familia del Duque de Linares, afirmó "que tenía gracia de sanidad por tener el *Per Signum Crucis* y que todos los viernes le sale y reverdece una llaga en el tobillo izquierdo en donde se le manifiesta un Santo Cristo" AGN. Inquisición: 800.15. Pedro Joseph, interrogado sobre la adquisición de su arte diagnóstica, dijo "que él lo sabía porque se lo decía su corazón que era divino y que todo lo sabe, que cuando le preguntan alguna cosa le sale cierto, le palpita el corazón alegrándosele y las palabras que pronuncia; que no toma ningunas medicinas para ello, ni se priva de sus sentidos y mucho menos no tiene pacto con el Demonio, que a sólo Dios llama en su corazón" y agregó como clara manifestación de su gracia "que curaba enfermedades con yerbas y que sabía que eran buenas porque salía al campo y que las propias yerbas se lo avisaban" AGN. Inquisición: 849.312.

¹¹ El corregidor de Atlixco, español don Francisco del Castillo Maldonado, que amén de sus funciones como autoridad era dado a curar y predecir, contó "que había estado estudiando con un indio que ya era muerto, metido dentro de un *cuezcomate*, que es una casilla redonda, pajiza con barro, de que usan los indios para meter sus legumbres, hacia un cerro cerca de Atochimitco, para curar hechizos y para saber lo por venir y había de suceder" AGN. Inquisición: 342.3.

¹² Anotemos aquí, en paréntesis ilustrativo, las dolencias de tres pacientes que acudieron a la consulta del curandero luego de haber pasado por las manos de médicos y sacerdotes: 1) María Teresa Padilla "enferma en oama y parece ser claramente de los efectos no ser natural su enfermedad, pues después de haber estado echando por la boca trapos con tierra envuelta, dos culebrillas de gamuza, por cada pie echó un sapo sin hacer rotura, sólo si quedaron dos manchas negras por donde salieron" AGN. Inquisición: 875.1; 2) Gertrudía Villalvaso "enferma de una enfermedad no conocida, respecto a las muchas medicinas naturales que le han aplicado diferentes personas y no haber podido recibir alivio alguno, recurrió el declarante a las medicinas espirituales... y hallándose al presente sumamente agravada, después de haber recibido los Santos Sacramentos de viáticos y extremaunción, le comunicó para descargo de su conciencia que ya que moría, creyendo como cree en todo aquello que confiesa Nuestra Santa Madre Iglesia, quería que supiera y entendiera que la enfermedad que padecía era maleficio" AGN. Inquisición: 860.456; 3) Juana de Zulueta "hallándose enferma de una pierna de que padeció mucho tiempo no tuvo curación habiéndole asistido todos los médicos de esta ciudad" AGN. Inquisición: 695.78.

¹³ AGN. Inquisición: 813.68

¹⁴ Vetancourt (1870): I.166; informa lo siguiente: "Las habas purgativas que llaman *quauhtlatlatzin*, quiere decir árbol que se estrella, porque al madurar la fruta —que es redonda, del tamaño de una naranja, acanalada como el melón, con muchas pepitas dentro menudas que son las habillas— rompe, y con ruido como de arcabuz despiden las dichas habillas: estas son purgativas quitándoles una telilla que tiene en medio que suele causar bascas. Evacuan por vómito y por abajo los humores coléricos y flemáticos; nace el árbol en tierras calientes, y los hay en el patio de la iglesia de Jiutepec, donde los ví siendo guardián de aquel convento". Ximénez (1888): 130; asegura que "es medicamento seguro y de buen suceso, caliente y conveniente a las enfermedades frías, deben tostarlas tantico, y después hacerlas en agua y así se beben en ayunas". Hernández (1942): I.174; informa que con el nombre de *quauhtlatlatzin* se conocían diversas habas, piñones o avellanas purgantes que habían de darse "en número de cinco o siete, pero siempre en número impar, no sé porqué poderosa razón o causa".

¹⁵ Urbina (1903): VII.379

¹⁶ Sahagún (1938): III.134

¹⁷ Ramírez (1897): 95

¹⁸ AGN. Inquisición: 849.312

¹⁹ Lévy-Bruhl (1947): 40

²⁰ Muñoz Camargo (1947): 146

²¹ Labouret (1931): 487

²² AGN. Inquisición: 849.312

²³ Este tribunal, al condenar las prácticas de Nicolás el Giro, decía: "No puede favorecerle, ni sufragarle, para libertarse de la nota de sortilego el haberle dicho al enfermo cuando se alivió que diese gracias a Dios, ni la cantinela: San Antonio bendito, cura a este hombre, dale salud, Virgen de Guadalupe, cura a este hombre; porque aunque estas voces y palabras son en alabanza y honor de Dios y de sus santos, pero su corazón, según sus hechos, está muy distante de Su Majestad" AGN. Inquisición: 1168.7

²⁴ AGN. Inquisición: 916.20

²⁵ María de Bobadilla, vecina de Sonsonate, declaró: "que María Bran, negra esclava de Juan Hurtado, estando en casa de esta declarante le contó como el dicho Sebastián, negro, por venganza de ello que no había querido acudir a su gusto la tenía tullida de los pies desde el punto que riñó con ella porque no condescendió con su gusto" AGN. Inquisición: 373.29

²⁶ Doña Mariana de Aguilar, al denunciar a varias mulatas hechiceras de Guadalajara, declaró: "Temíendose que su marido no la viese preñada por haber mucho tiempo que había hecho ausencia de su casa, porque le dijeron que venía presto había enviado a llamar a una india para que le dijese si venía su marido, que la dicha india hizo un bulto de cera y lo hinchó de espigas de tunas y que al cabo de dos o tres días había venido la india y que vido el bulto y que le dijo a la dicha: No tengas pena que no vendrá tan presto tu marido porque está malo" AGN. Inquisición: 339.84.

²⁷ Según la denuncia de Isabel Pérez de Maldonado su mal había sido localizado en la faringe, ya "que dicho Juan Miguel habiéndole llamado esta declarante para que la curase de un mal que padecía en la garganta le dijo que la curaría con facilidad, que Juana Paula por celos que tenía contra esta denunciante había mandado a unos indios sinaloas que la hechizasen y le clavasen muchas espigas en la garganta" AGN. Inquisición: 435.416. Según confesión de Francisca Serrano, vecina de Sinaloa, el mal podía localizarse en los órganos genitales femeninos, mediante el siguiente procedimiento: "que para dañar a una mujer en sus partes secretas era bueno hincar un hueso de pescado de la mar en el lugar o parte donde orinase la mujer que había de ser damnificada" AGN. Inquisición: 360.421.

²⁸ AGN. Inquisición: 751.24

5. NAGUALISMO Y COMPLEJOS AFINES

¹ Sahagún (1938): V.42

² Seler (1938): V.42

³ Sahagún (1938): III.33; informa: "El *naualli* propiamente se llama brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto; aprovecha y no daña".

⁴ Garibay (1946): II.167; ofrece la siguiente traducción: "*Naualli, Tlaciuhqui, Teciutlazqui*. A) 1. Dicen que para nacer cuatro veces desaparecía el seno de su madre, como si ya no estuviera encinta y luego aparecía. 2. Cuando había crecido y era ya mancebillo, luego se manifestaba cuál era el arte y manera de acción. 3. Decíase conocedor del reino de los muertos, conocedor del cielo. 4. Sabía cuándo había de llover, o si no había de llover. 5. Daba esfuerzo y consejo a los príncipes, a los reyes y a los plebeyos; les solía decir y hablar así: 6. Oíd: se han airado los dioses de la lluvia. 7. Páguese la deuda. 8. Hagamos al instante preces al Señor del reino de la lluvia" (*Tlaloc*). 9. Luego al punto se hacía tal como él había recomendado: se paga la deuda, se sacrifican los hombres. B) 1. También decía: "Va a haber enfermedad, ya viene la enfermedad. 2. Estén apercebidos los de la hez del pueblo. 3. Nadie descuide su cuerpo". 4. De igual manera predecía si había de haber hambre y decía: 5. "Va a haber hambre, lloverá a medias. 6. Muchos hombres serán vendidos por esclavos. 7. Aun el que tiene qué comer, nada nada conserva de sus bienes, a no ser que lo haya emparedado. 8. Por dos años habrá hambre, o por tres años, o por cuatro años". 9. Esto decía. C) 1. También alcanzaba a ejercer oficio de brujo (*tlacateculotl*, hombre buho). 2. Si tenía odio a un pueblo o a un rey, si quería que se acabara un pueblo, o que un rey muriera, así pronosticaba: 3. "Va a helar, o va a caer granizo". 4. Decía: "De ahora en un año todo lo que caerá sobre nosotros será fuego". 5. También así pronosticaba el conjurador de granizo (*teciutlazqui*): "Estén apercebidos, no se descuiden los plebeyos". D) 1. Y no tenía mujer alguna, ni hacía más que estar en el templo ayunando, vivía en su interior. 2. Por lo cual se llamaba "brujo, astrólogo" (*naualli, tlaciuhqui*).

⁵ Sahagún (1938): I.324

⁶ Garibay (1946): II.169

⁷ Icazbalceta (1858): 213

⁸ Velázquez (1945): 119

⁹ Recinos (1947): 223

¹⁰ Garibay (1946): II.169; informa que Motecuhzoma dijo a Cortés: "No ignoro que habéis oído decir que cuando se me antoja, me convierto en sierpe, en león, en tigre: todo es mentira, que mortal soy como los otros".

¹¹ Muñoz Camargo (1947): 146; escribía a fines del siglo XVI: "ovo ansimismo entre esas gentes muchos embaydores, hechiceros, brujos y encantadores que se transformaban en leones, tigres, y otras animalias fieras con embaymientos que hacían".

¹² Robelo (1947): 433

¹³ Serna (1892): VI.292

¹⁴ AGN. Inquisición: 486.451; la parte que interesa de la testificación reza: "y aunque hablaban en lengua otomita esta testigo las entendió lo que decían, porque esta testigo sabe aquella lengua, y entre otras cosas les estaba diciendo la dicha india Beatriz que aquella mestiza Juana que vivía en su casa la había espantado dos noches porque la veía en su traje de vestido de india y luego se convertía en perro y salía a la calle por la puerta sin abrirla y que ella, la dicha Beatriz, la veía donde estaba acostada pues estaba todo cerca y que no la veía venir y a la mañana la hallaba en el aposentillo en que la dicha Juana vivía".

¹⁵ AGN. Inquisición: 303.64; en una curiosa información sobre un nagual confeso y muerto a pedradas por el indignado pueblo de Mezitlán, el español Agustín Alonso de Melgarejo, dijo: "estando en las haciendas donde reside en un rancho de unos indios, llegaron dos indios forasteros que bajaban de la sierra de Miztitan, los cuales estando durmiendo entró un animal en forma de tiguere, según dijeron los dichos indios y empezó este tal animal a tirar de la ropa a uno destos tales indios dormidos. El cual recordando dando de gritos despertó a los demás diciéndoles que estaba allí un tiguere y que se levantaron unos con piedras, otros con palos y dieron tras el tiguere el cual dicen se les desapareció ante los ojos y quedaron desmayados y sin vista en los ojos y que otro día a las diez del día entró un indio llamado Pablo, el cual vivía en el mismo rancho y se había apartado de ellos aquella misma noche y vino este dicho indio tan acardenalado y maltratado al parecer de palos y pedradas. El cual dijo que un indio de otra ranchería, llamado Andrés, lo había enhechizado y que así se quería querellar dél, por lo cual y para que no se querellase su mujer del Andrés, que dijo este indio ser el enhechizador, fue a llamar a una india María, que el dicho declarante Alonso Melgarejo tenía en su servicio, la cual tenía entre los indios opinión de gran *titzit* y curandera la cual dijo ser mentira y que lo cierto era que nadie lo había enhechizado sino que él era un hechicero y que como tal había tomado aquella forma y diciéndole esto mismo en su cara al dicho Pablo lo confesó diciendo él mismo que otras muchas veces se transformaba en aquella forma de animal y con ella había muerto a cuatro indios y que en aquella forma iba a una tierra muy deleitable adonde comía mejores manjares que por aquella tierra se usaban. El cual indio murió de los palos y pedradas".

¹⁶ AGN. Inquisición: 674.14; denunció Juan de Castrejón, vecino de Pátzcuaro, "que estando en su cama Inés, mulata esclava de Juan Rodríguez Moya, vido un gallo de la tierra en su cama, y que le dió de palos, y por la mañana amaneció Mariana, mulata esclava de doña Francisca del Corral, lastimada en la cabeza por los palos que sucedieron la dicha noche". Alarcón (1892): VI.292; narra episodio semejante que le comunicaron dos frailes agustinos que se las tuvieron que ver con enorme murciélago al que espantaron a golpes; a la mañana siguiente una india del pueblo resultó toda maltratada.

¹⁷ Foster (1914): II.86

¹⁸ AGN. Inquisición: 513.5

¹⁹ AGN. Inquisición: 912.70; una india pastora de Saltillo, aconsejó a Bernarda Llerena que tenía una niña enferma "que fuera al ojo de agua de dicho Potosí y que le gritara al *chan* del agua y le pusiera en la orilla unas lanitas de todos colores y unos itacatitos o tamalitos porque la enfermedad de la niña era que estaba enojado el *chan* del agua y que con eso se desenjaría y sanaría".

²⁰ AGN. Inquisición: 497.23; true la declaración de Petrona de Miranda, vecina de Sombrerete, quien dijo: "Que habrá tiempo de cuatro años poco más o menos que estando enferma esta declarante en la casa de dicha su madre, de enfermedad que unas veces le obligaba a estar en cama y otras levantada, llegó a dicha casa una mulata que llaman Melchora, soltera que vive detrás del convento de Santo Domingo, desta Villa y le dijo a su madre de esta declarante que llevase a esta declarante a una india vieja llamada Gerónima, que no sabe su apellido, que la curaría, que la dicha vivía cerca del ojo de agua del Peñasco y que pocos días después fue esta declarante en compañía de una mujer coyota llamada Juana, que no sabe su apellido, que hoy está en Zacatecas, a la casa de la dicha india Gerónima para que la curase, y que viéndola la dicha india dijo que de dos ojos de agua que había en dicho peñasco, el uno era de *chanes* de hombres y el otro de *chanes* de mujeres y que porque esta declarante en ocasión que había ido al dicho ojo de agua, había pisado el metate de las mujeres *chanes* del agua, se habían enojado, y le habían hecho mal, y por eso estaba enferma y que el remedio que tenía era llevar copal, tochomite y listones, y cabellos desta declarante y una jicarita y echarlo dentro del agua. Y que esta declarante llevó todo lo referido, y dicha le dijo lo metiese dentro del agua y le hizo que rodease dicho ojo de agua y la sahuló con el copal y que cuando esta declarante metía lo dicho en el agua, con los cabellos suyos hechos trenza se volvía para arriba del agua todo y que haciéndolo la misma diligencia Francisco de Torres, español, y Felipe de Aguirre, y procurando sumir en el agua lo referido no podían, y se volvía para arriba, a lo cual dijo la dicha india que porque estaban enojados los *chanes* no lo querían recibir y llegando la dicha india a sumir en el agua lo referido se quedó sumido en el agua y no volvió arriba como antes y que cuando rodeó el ojo de agua esta declarante fue en compañía de dicha india, que iba hablando cosas que esta declarante no entendió y sahutando el agua. Que con este remedio luego al día siguiente comenzó esta declarante a estar mejor de su enfermedad". Bastan las testificaciones que anteceden para comprender las diferencias esenciales que el *chanismo* guarda respecto al *nagualismo*. El *chan* y el *nagual* tienen atributos tan definidos que su confusión parece imposible; sin embargo, un célebre cronista colonial, el padre Arlegui (1851): 152, en su crónica de la provincia de Zacatecas, esto es, del área de donde fueron recogidas las aludidas testificaciones llama al *chan*, *nagual*; cuando relata: "Es también común opinión entre ellos, que cada río o manantial tiene su particular tutelar que le cuida, y a los tales apellidan *nahuales* y así como los gentiles romanos tenían sus fingidos genios en sus dioses caseros... así estos en todas las aguas veneran un *nahual*, y dicen que a él se le debe aquel beneficio de dar aguas a la tierra y casi le dan adoración, según

los obsequios con que la tratan, pues ellos echan en las fuentes algunas co-sillas como oblación a su mentido numen. En llegando a algún río o manan-tial hacen toda humillación al genio de aquellas aguas, para que no les haga el daño que presumen..." El padre Arlegui no sufrió una lamentable equi-vocación al darle el apellido *nagual* al *chan* del agua; por la época en que escribió su crónica, en algunos lugares del país, los vocablos eran sinónimos. AGN. Inquisición: 705.5; lo prueba con la declaración de una niulata esclava, llamada Lucía, vecina de Metepec, quien sintiéndose enferma fue convencida por una mestiza Juana de que su mal provenía del agua y "que en cuanto fuese a lavar agasajase y hablase como si fuera una persona y se hincase de rodillas y le pidiese perdón", encargándole copal para "ponerlo con la de-más ofrenda del *nagual*".

²¹ Alarcón (1892): VI.133; dice: "Colijo que cuando el niño nace, el demonio por pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal, que el niño ha de tener por *nahual*, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, a lo que los gentiles llamaban bado, y en virtud de este pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta la muerte. Y al contrario hace el demonio que el animal obedezca siempre al mando del niño, o bien el mismo demonio, usando del animal como de instrumento lo executa".

²² Córdova (1942): 214; en su *Arte en Lengua Zapoteca de 1578*, nos dice: "si estando preñada la mujer el padre llevaba carga... decían que redundaban en la criatura y que ella fuego movía... lo que el padre pasaba lo pasaba también el hijo en el vientre".

²³ Alarcón (1892): VI.197; con indudable razón, dice: "Hado, fortuna, es-trella, que estas tres cosas se comprenden en la lengua mexicana debajo deste nombre".

²⁴ Molina (1944).

²⁵ Ponce (1892): VI.10; dice: "Quando algún niño por espanto o por aver caído enfermo ay entre los yndios algunos que tienen officio de restaurarles la salud, míranle la mano y álzale los pelos de la mollera azia arriba y luego invocan al Sol y le dicen: Señor Nuestro yo os ruego y suplico ayais piedad deste niño y le deis y restituireis la salud o ventura perdida pues está en vuestra mano, y dicha esta invocación házele al niño una raya con un poquito de *piciete* desde la punta de la nariz subiendo azia arriba a la comisura de la cabeza, y a estos llaman *tetonalmacani*".

²⁶ Field (1937): 92

²⁷ Entre los procesos instaurados por el Santo Oficio hay uno "Contra Isabel la Chiquita, que entró en casa de Gerardo Olea, negro libre, la que había ido a cogerle la *sombra* a una hijita de Olea. Acapulco. 1717" AGN. Inqui-sición: 1241.34.

²⁸ Foster (1944): II.97

²⁹ Hendrichs (1946): II.42

³⁰ AGN. Inquisición: 439.14; suministra una delación ilustrativa: "Iten, declara este denunciante que preguntándole a la dicha mulata Juana que cómo la habían enseñado a hechicera, le dijo que su tía Dominga, mujer que fue de Diego de Tapia, mulato ya difunto y que agora lo es de Sebastián Corralero, negro esclavo, y otra mulata llamada Catalina de Guevara, mujer que fue de Domingo, esclavo de la hacienda del Mariscal; estas dos la llevaron a la barranca honda, abajo del monte alto que está entre Cuaxinicuilá y el Cortijo, y que allí cerca la apearon de las bestias en que iban y atándolas en unos árboles y desde allí le vendaron los ojos y la llevaron a una cueva que debía estar a poco trecho, de donde se apearon y allí la desnudaron y se desnudaron ellas y dejaron los rosarios y escapularios y reliquias que traían en las cabezas de las sillas y a ella le quitaron una medalla de Santa Juana que traía al cuello y la metieron dentro de una cueva y allí oyó un murmullo como de puercos y que la echaron boca abajo y teniéndola la una la cabeza y la otra los pies, sintió que pasó un animal por encima de ella y ella se espantó y dió un grito y entonces les dijo su tía Dominga: Vámonos de aquí, no seamos sentidas y nos descubran; y la sacaron vendada, como había entrado, hasta donde habían dejado las bestias y allí le desataron los ojos y se vistieron". Ver, además: AGN. Inquisición: 885.204.

³¹ Tal se desprende de la denuncia en contra de las mulatas Magdalena, Micaela y Leonor, vecinas de Guatemala, quienes "se transformaban de noche en otras figuras, porque sus cuerpos los habían hallado una noche hacia la claridad de la luna en un solar, echadas como si estuviesen ya difuntas" AGN. Inquisición: 377.17. María de Nieves Montiel, bruja voladora, desaparición debajo del colchón. AGN. Inquisición: 864.312. Ver, además, AGN. Inquisición: 206.9 que el propio índice inquisitorial califica de curioso.

³² Francisca Gallegos, esclava del padre Palma, procesada en Mérida, por ofrecerse a ser profesora de brujas, dijo: "que tenía un ungüento, untándose el cual en las coyunturas del cuerpo se iba donde quería; que se juntaban en un campo donde se le aparecía el diablo en figura de cabrón y cantando y bailando iban y le besaban debajo de la cola y que allí les daba de tomar abundantísimamente y que después se volvían a donde querían y para ser brujas le habían de dar al demonio un dedo de la mano izquierda que tuviese en nombre del demonio y que se lo podían quitar cuando quisiesen y dejar el oficio y que el demonio la señalaba con una señal muy sutil que era su marca del demonio, en un ojo o en un lado del rostro" AGN. Inquisición: 342.12.

³³ Leonor de Escobar, mulata de Tabasco, "tenía una culebra debajo de su cama y de noche la habían encontrado desatado el cabello y casi erizado y recogiendo en sus faldas sapos" AGN. Inquisición: 376.4.

³⁴ La denunciante de Leonor Escobar, así lo manifiesta: "que la dicha Leonor mulata, de quien denuncia tiene una culebra debajo de su cama y que no sabe si es *nagual* o *familiar* de la dicha Leonor" AGN. Inquisición: 376.15.

³⁵ AGN. Inquisición: 354.206

³⁶ AGN. Inquisición: 563.3, 283.16, 429.9, 674.19

³⁷ Antonio García, negro libre de Atlaxco, procesado por haber tomado un brebaje y héchose pintar un demonio en las espaldas, "le dijeron que había de llevarlo a una cueva a donde vería una cabeza de cabra y otra de buey y un caballo, a los cuales había de dar adoración y que había de traer en sus espaldas al demonio y que había de hacer escritura de ser suyo". AGN. Inquisición: 729.21.

³⁸ El negro Bartolo, de Durango, hizo una cédula ofreciendo su alma al demonio, se sacó sangre de las narices y la ofreció a los demonios y escribió con su sangre ofreciéndose. AGN. Inquisición: 366.43.

³⁹ Sancho de Rentería al denunciar a Juan de Puelles, ambos vecinos de Guadalajara, declaró que éste "le dijo cómo había estado en la cueva de Papanton que es en las minas de San Martín, donde había visto y hablado con el demonio en forma de chivato, el cual le dió un libro pequeño para que trayéndolo consigo sería buen jinete y buen torador, y que así traía pintado al demonio en un muslo de su cuerpo". AGN. Inquisición: 339.575. Ver, además: AGN. Inquisición: 566.8

⁴⁰ Pablo Gómez, mulato esclavo, vaquero en Michoacán, se "había esculpido ciertas figuras una en el vientre y otra en la espalda para efectos de ser valiente y buen torador". AGN. Inquisición: 312.17. Ver, además: AGN. Inquisición: 368.366

⁴¹ Juan Andrés, mulato, fue procesado por tener pintado la figura del demonio en dos partes de su cuerpo. AGN. Inquisición: 636.4. Ver, además: AGN. Inquisición: 356.11.334

⁴² Nicolás de Saravia, tenía tatuadas "en la mano siniestra sobre la parte anterior, la figura de un viril con testículos y junto a la punta la de natura de una mujer". AGN. Inquisición: 948.7

⁴³ Para coger ganado cimarrón Miguel de Salazar imprecaba: "Ea diablos, ya es tiempo que me améis, mi corazón, mi alma te entrego". AGN. Inquisición: 1182.11

⁴⁴ El mismo Miguel de Salazar, negro de Guatemala, siempre que corría tras el ganado o se le ofrecía pelear, rezaba: "Virgen de la Soledad, madre del divino verbo, échame tu bendición, que ya me pongo en camino, ya vez que Dios me envía, el Espíritu Santo me guía, e yo no siento más mal, que el que sintió Jesucristo, vida nuestra en el vientre virginal, de Nuestra Santa Virgen María, Jesús, Jesús, Riscos y montes, raso se me vuelvan, y a mis enemigos las manos atadas, lobos y canes, a todos mis enemigos se les oscurezca la vista; en el manto de Abraham sea yo tapado; con la leche de mi Santísima Virgen María sea yo rociado". AGN. Inquisición: 1182.11

⁴⁵ Andrés Martín de Vargas, morisco de Querétaro, confesó "que había traído consigo un *familiar*, cuando soltero y que cuando se casó lo había dejado y que el *familiar* le había aporreado por ello". AGN. Inquisición: 278.398

⁴⁶ Sebastián, mulato de Puebla de los Ángeles, fue procesado "por haber persuadido a Melchor de los Reyes, mestizo, fuese a cierta cueva e hiciese lo que el demonio le mandase, el cual le daría ciertas yerbas para todo lo que quisiese" AGN. Inquisición: 435.430. Juan de Alanís, mestizo de Acayucan, oyó "decir a un mozo soltero de color mulato o negro que se llama Joan de Herrera que al presente es vaquero de la dicha estancia de Mahachapa que el susodicho había visto a un negro o mulato llamado Felipe Gómez, que traía el dicho Felipe unas yerbas debajo de la silla en que andaba a caballo y que el dicho Felipe le había dicho al dicho Juan de Herrera si se quería tener bien en un potro le daría de aquellas yerbas y se las mostró" AGN. Inquisición: 354.93. Antonio Romero, mulato de Oaxaca, confesó "que en la hacienda de Valdeflores tienen un mal uso los mulatos vaqueros sirvientes de aquella hacienda y es que cuando nace alguna mulita o machito siendo negro lo matan y sacan el bazo y este bazo lo ponen al sol catorce o quince días, en los cuales no se ponen rosarios, ni traen reliquias, ni oyen misa, los que han de usar tal bazo y que aquel bazo lo traen en los lomillos de la silla para que no los derriven las bestias y para que no se cansen y corran mucho" AGN. Inquisición: 843.6. Juan Ponce de León al denunciar contra doña María Coronado, ambos vecinos de Acayucan, testificó que ésta "le había dicho que el zurrón o pellejo en que salen metidas las criaturas cuando nacen si son varones guardándolos y trayéndolos al cuello los padres de los tales niños, son valerosos en las guerras y tienen buenos sucesos, o que en defecto o por muerte del padre, le hacía el mismo efecto al tal niño varón cuyo era el dicho pellejo, manto o zurrón" AGN. Inquisición: 354.77

6. MATERIA INDIANA

¹ Del Pozo (1946): VI.350

² Un parangón entre ambos tratados muestra una asombrosa semejanza que induce a pensar en la influencia sistematizadora del Imperial Colegio. A) El *Libellus* habla sucesivamente: 1. Del tratamiento de las enfermedades de la cabeza; diviesos; caspa o alopecia, escabiosis; caída del pelo, laceraciones del cuero cabelludo y fracturas. 2. Del tratamiento de los ojos, calor; ojos sanguíneos; glaucoma; estupor palpebral; tumores oculares; inducción del sueño y prevención de la somnolencia. 3. De la purulencia de los oídos; de la sordera o, más bien, obstrucción. 4. Del coriza; medicinas para ser instiladas en la nariz; yerbas contra las hemorragias. 5. De la limpieza de los dientes o dentrífico; curación de las encías hinchadas o putrescentes; dolor y carie de los dientes; calor vehemente; tumor o supuración de la garganta; angina; medicina por medio de la cual el dolor de garganta se mitiga; la que deseca la saliva; la que cura el esputo sanguinolento; la que calma el catarro; la que remueve el aliento malsano o fétido; del hipo. 6. Del refrigerio de las mejillas febriles inflamadas; de la curación de quien no puede abrir la boca por el dolor; de los scabies de la cara y de la boca; escrófula o estruma del cuello; agua intercutánea; debilidad de las manos. 7. De la angustia opresiva del pecho; dolor en el corazón; fiebre; dolor de costado; medicinas para matar las lombrices y animáculos que entran en el

vientre humano; antídoto; inflamación del estómago; dolor en el vientre; disenteria o cólico; ruidos en el vientre; frigidez; purgación. 8. De la curación del pubis; yerba inguinaria; yerba de la vejiga o halicacabus; disuria o estranguria; dolencia del ano; podagra; dolor poplíteo; contractura incipiente de la rodilla; remedio para lo que hace henderse la planta del pie; lesiones del pie; contra la fatiga; árboles y flores contra la lasitud de los administradores de la República y de aquellos que tienen cargos públicos. 9. Del remedio contra la melancolía; la fiebre; la lepra; las hemorroides; condilomas; calor excesivo; lesiones corporales; liquen o mentagra; enfermedades recurrentes; scabies; heridas recibidas; enfermedades de las articulaciones; psoriasis; pus ya infestado con gusanos; quemaduras del cuerpo; digestión difícil; incisión de las venas turgescientes por flebotomía; fulminación. 10. Del morbo caduco o comicial; remedio para el miedo y el desmayo del corazón, estupor mental; para quien está afligido por un mal aire; verrugas; olor fétido del enfermo; olor de sobaco; pediculosis de la cabeza; lo que debe hacer quien atraviesa un río o un lago; los viajeros. 11. De los remedios para las nuevo parturientes; para la menstruación; loción para el vientre de la púérpera; tubérculos de los senos; medicina para acrecentar la lactación. 12. De los scabies o inflamaciones de los niños y de cuando un infante no quiere tomar el pecho por algún dolor. 13. De ciertos signos de quienes van a morir. B) El capítulo *De las Enfermedades* trata sucesivamente: 1. El primer párrafo es de las enfermedades de la cabeza, ojos, oídos, dientes y narices. 2. De las enfermedades y medicinas del pescuezo y la garganta. 3. De las enfermedades y medicinas contrarias de los pechos, costado y espaldas. 4. De las enfermedades del estómago, vientre y vejiga. 5. De las enfermedades y medicinas contrarias. 6. De las medicinas para heridas y huesos quebrados y desconcertados.

³ Haggard (1943): 111

⁴ Dietschy (1937): IX.276

⁵ Somolinos (1952): XXII.435. Ya redactado este capítulo Somolinos publicó el extenso estudio sobre Hernández a que hemos aludido y al cual remitimos al lector que desee una mejor información.

⁶ Los dos siguientes ejemplos tomados de Ximénez (1888): 45; que no se limitó tampoco a la traducción literal de Hernández, aclaran suficientemente la materia; del *nochli*, *Opuntia tuna* Mill., dice: "son todas las tunas frías en el segundo grado y húmidas sacando los granos que son secos... las hojas sirven para lo mismo cozidas y aderezadas con chile, se encuentran entre los mantenimientos fríos; untan los mexicanos las ruedas de los coches con el zumo destas hojas, porque no se enciendan con la celeridad del movimiento". Del *xalcocotl*, *Psidium guayava* L., informa: "la corteza es fría y seca, y muy astringente, su cocimiento quita las hinchazones de las piernas y cura las llagas fistulosas, dicen también que aprovecha a la sordera y que quita los dolores del vientre, por razón de ciertas partes que tiene y en ellas se hallan, la fruta es caliente y seca, principalmente la parte exterior y más sólida, porque la interior es blanda y parece que tiene calor

moderado... hay quien diga ayuda a la digestión y que escalfa el estómago, que por causa de fría está flaco".

⁷ AGN. Inquisición: 486.417

⁸ Arlegui (1851): I.154

⁹ Una planta aún no identificada por la botánica moderna, pero que posiblemente pertenece al género *datura* que adelante estudiaremos, suministra ejemplos notables de estos conceptos místicos. Los nahuas antiguos la apreciaron por su aroma penetrante y el bello colorido de sus flores, mezclada con *picietl* en los cañutos de fumar la inhalaban por vía de curación o con miras a la atracción amorosa. Sahagún (1938): III.72; llámala *puyomatl* o *puyomaxochitl*. Hernández (1942): III.337; describe cuatro plantas con igual designación; al hablar de la primera dice: "Hay otra raíz del mismo nombre, con la cual, por una extraña locura, creen los indios que se les revelan las cosas ocultas y venideras". Esta yerba que, según los informantes, "el color tenía como canela", AGN. Inquisición: 342.3, es usada por los vaqueros "para tenerse a caballo", AGN. Inquisición: 435.24; pero su empleo común lo acapara la medicina amatoria. En ocasiones se ingiere en filtros compuestos con materias tan peligrosamente eróticas como el flujo catamenial AGN. Inquisición: 360.243, 513.35; más aún sin esta compañía sus propiedades son en alto grado estimadas. Debido a tales condiciones el *puyomate* presenta sus características sexuales perfectamente definidas. Francisco Gutiérrez, al denunciar a un paisano suyo, atestigua ante el Santo Oficio, AGN. Inquisición: 328.129: "me enseñó las dichas raíces de *puyomate* las cuales son como de cinco pulgadas más o menos, tienen una figura como de hombre y otras como de mujer". Bartolomé del Barco, el acusado, confiesa en efecto "haber hecho diligencias por buscar unos *puyomates* que dicen son hembra y macho, y el macho tiene la figura de natura de hombre y la hembra de mujer, son vellosas y en algo parecidas a las dichas figuras". La testificación que antecede es de un español recién llegado al país y establecido en Zacatecas; su mente impregnada por lo maravilloso fue receptáculo fácil para las creencias místicas. Conocía, desde su estancia en Europa, las virtudes atribuidas a la mandrágora, esa planta fabulosa de la antigüedad occidental que chilla al arrancarla y mata a quienes, sin precaverse tapándose los conductos auditivos, oyen su grito penetrante. De cualquier manera el clima racional en que se había educado le impide plenamente conceder características sexuales a la planta, ya que al declarar usa la expresión "son algo parecidas a las dichas figuras". Para el mestizo colonial no son parecidas sino idénticas; de donde la coherencia de su empleo en la técnica amatoria.

¹⁰ Herzog (1936): 150

¹¹ Evans-Pritchard (1937): 448

¹² La misma yerba *puyomate* que nos ha servido para ejemplificar la proyección sexual, también suministra casos ilustrativos en lo referente a ese poder místico imbuido en las yerbas, independiente al parecer de sus propiedades farmacológicas. El *puyomate* es empleado en la técnica amorosa en dos sentidos opuestos: para la atracción y para la repulsión; todo depende de la na-

turalidad del poder místico en él contenido. Juan Redondo es acusado, AGN. Inquisición: 360.513 por decir que traía "una yerba que los indios llaman *puyomate* y que con la dicha yerba alcanzaría muchas mujeres sin hablarles y sólo con el olor de la dicha yerba y con que su ropa tocara a la de las mujeres". Gerónimo de Aguilar, en cambio, denuncia a la curandera Isabel AGN. Inquisición: 360.517, que "le dijo que le daría una raíz que se llama *puyomate*, la cual dándole a comer en una pera a una mujer, la olvidaría y se la dió en una pera a una mujer llamada Mariana, mulata, para el dicho efecto de olvidarla". Al igual que las restantes yerbas sagradas, el *puyomate*, no es, según esto, sino el vehículo de una fuerza que puede ser usada con fines opuestos. No se busca el conocimiento de las propiedades farmacológicas de las yerbas, sino el su o fuerza mística contenido en esas yerbas.

¹³ González Guzmán (1946): 753

¹⁴ AGN. Inquisición: 360.159

¹⁵ Sahagún (1938): I.152

¹⁶ Garibay (1947): II.245

¹⁷ Sahagún (1938): II.33

¹⁸ Garibay (1947): II.241

¹⁹ Emmart (1940): 248

²⁰ Vetancourt (1870): I.187; escribiendo en el último tercio del siglo XVII, relata las virtudes que ya para entonces había alcanzado el *ixtauhyail*, dice: "quita los dolores nacidos de fríos, dolores cólicos y de ijada; aprovecha a los niños que vomitan la leche y se ahitan; el zumo, bebido, abre las opilaciones; en lavatorio, cura la perlesía y quita las hinchazones de las piernas; puesta debajo de la lengua hinchada, la sana y hace desflemar la cabeza".

²¹ Veamos, en corroboración de nuestro dicho, los siguientes casos ilustrativos tomados del Archivo de la Inquisición: Francisca Rodríguez, mulata libre de oficio partera, teniendo desnuda a una india "le limpio la lepra con una yerba que llaman *estafiate*" AGN. Inquisición: 513.31. José Quintero Cisneros, curandero de Irapuato, "la media noche fue éste a la casa del enfermo a quien hallaron sentado en un escaño y habiendo empezado a tocar la guitarrita le hizo acostar y tomando agua bendita en la boca, le roció con ella las espaldas, brazos y costillas; tomando después una rama de *estafiate* le azotó con la misma rama la cara y demás partes delanteras del cuerpo" AGN. Inquisición: 1121.8. Matías García, curando al vizcaíno Pedro de Urquieta y a su hija Jacinta, "dio una ramita de *estafiate* a cada uno para mosquearse" dotó a los asistentes con sendas yerbas "bailando todos con unos ramos en las manos" y luego, el curandero, "cogió una guitarrita y tocando con ella empezó a bailar alrededor de la enferma y después de haber bailado un ratito empezó a limpiar a la dicha Jacinta enferma con una rama de *estafiate*, que dicho curandero traía en los cojinillos y con dicho *estafiate* la limpió el pecho a raíz de la carne y luego le volvió por detrás y le limpió

el pescuezo hasta los pies y que con la rama de estafiate vió este declarante le sacaba del cuerpo dos plumas de gallina, una pajita y una cerda" AGN. Inquisición: 687.2 Sebastián Hernández, negro esclavo del Hospital de San Juan de Dios en Zacatecas, es más exigente en sus prácticas, "para curar echaba fuera del cuarto a todas las mujeres que en él había, que se fueron a un corral de la casa, y encerrándose con el enfermo le tendía en el suelo como muerto y le sacaba de la cabeza oropel y tierra, sacudiéndole por la cintura; y sahumaba la puerta con una cosa que sacaba el dicho negro de una bolsita que no sabía lo que era (copal y romero) y después de sahumar cogía la guitarra y cantaba, pascándose de la puerta a la ventana:

Ya llega a la puerta Señor Estafiate,
Ya llega a la puerta la Rosa María.
Bien dijo mi madre la que me parió:
Tú te acordarás de aquesta razón,
Aqueste rosario que Dios me lo dió
para rezarle a la Concepción.
Válgame la Virgen de la Soledad,
Válgame la Virgen y San Nicolás,
Que con su licencia me pongo a curar.
Hermanitos míos, vengan a sahumar.
Que aquesta hechicera me quiere engañar.

Y esto cantaba abriendo y asomándose a la puerta muchas veces y volviendo a cerrar decía: Ya te veo hechicera. Y por último llamaba a las mujeres y entraban y les daba a cada una de ellas un cigarro para que lo chuparan y fueran echando el humo sobre el enfermo, como lo hacía". Este negro curandero que confiesa haber aprendido su oficio de un indio de Tlaxcala, colonizador de San Luis Potosí, no se limita al empleo del castellano en sus cantos curativos sino que hace amplio uso del nahuatl, si bien tan alterado que resulta difícil de descifrar. Una de sus glosas comienza: "*Axo pegua lino, suchi clavellina*; que dice quiere decir: cuál esta rosa" AGN. Inquisición: 781.54.

²² Francisca la Partera, a quien ya nos hemos referido, AGN. Inquisición: 513.31, siendo consultada por doña Ignacia Arias Cumplido, una española que había perdido a su amante, le aconseja que para recuperarlo "el miércoles o sábado que quisiese, echase en un vaso nuevo, que no hubiese servido de otra cosa, y lo llenase de agua, y en ella echase los algodones y con el zacate de la yerba estafiate, los llamase diciendo estas palabras: *Juala, ximo cuepa nonaguac*, que son palabras mexicanas". *Youalli, maximocuepa no nahuac*, ¡Dios Invisible, haz que vuelva a mí! es el conjuro que manifiesta la creencia en la realización de los deseos por la simple emisión vocal de los mismos.

²³ Hernández (1942): I.242

²⁴ Sahagún (1938): I.176

²⁵ Sahagún (1938): I.322

²⁶ Sahagún (1938): I.240

²¹ Hernández (1942): I.242; anota: "Y no sólo de las enfermedades dichas es remedio este vapor inspirado de la manera indicada, sino también de las afecciones del útero, y principalmente de las que suelen provenir de la subida del mismo, pues aplicado el medicamento vuelve al punto a su propio sitio, cesa el síncope, y se alejan la angustia y la muerte que ya se había apoderado en gran parte del cuerpo de la mujer enferma"

²² Sahagún (1938): III.207

²³ D'Harcourt (1939): 80

²⁴ Serna (1892): VI.388

²⁵ Hernández (1942): I.245; agrega: "Medicamento en tal suerte apetecido por los indios, que los mercados están llenos de él, se vende envuelto en hojas de espiga de maíz, y llevado entre la boca y las mejillas produce un suave sueño o un tranquilo reposo de los sentidos y de la mente, embota el sentido de todas las penas, y vuelve a los hombres prontos y ágiles para cualesquiera ejercicios corporales y principalmente para caminar"

²⁶ Alarcón (1892): VI.139; cuenta que se da al peregrino *tenex yyetl* "como ángel de guarda para el camino, porque también tienen abusión en esta yerba, atribuyéndole divinidad". Nos dice que es conjurada, tanto al moler la planta cuanto al mezclarla e ingerirla: "Ea pues, ayúdame Señor Verde golpeudo, verde aporreado". Y el Señor Verde, el divino *tenex yyetl*, según testimonios indígenas, ayuda y protege.

²⁷ Hernández (1942): III.31; cuando se refiere al *olotluhqui*, lo compara con el Solano Maniaco de Dioscórides y se niega a rendir una completa información de la planta. Sahagún (1938): III.230; al escribir sobre el *tlapatl*, *Datura stramonium* Linn., según Safford, informa que emborracha y enloquece perpetuamente. Vetancourt (1870): I.187; cuenta del *tolotzin*, *Datura innoxia* Miller: "si estas pepitas se dan en vino o agua, emborracha, y adormecen los miembros; y si se añaden cantidad, el que los toma queda veinticuatro horas dormido, y para despertar se le pone vinagre en las narices, o ceniza en la frente; pero si cargan la mano, duerme para siempre". Sahagún (1938): III.230; al describir el *mizilt*, *Datura discolor* Safford, dice "ni es comestible, ni bebible; provoca a vómito, aprieta la garganta y la lengua; provoca sed y hiende la lengua, y si se come o bebe no da mal sabor, ni mal gusto, pero luego quita todas las fuerzas del cuerpo; y si tiene abiertos los ojos el que la come, no los puede más cerrar, y si los tiene cerrados no los puede más abrir, y si está enhiesto no se puede más doblar, ni bajar, y pierde el habla". Propiedades semejantes da el Manuscrito Badiano a plantas del mismo género como el *tlahzopahitli*, *Datura arborea* Linn., y el *nexehuac*, *Datura ceratocaula* Ortega.

²⁸ Safford (1920): 537

²⁹ Los curanderos coloniales prefieren el *tolotzin* o *nacazcul* para curar los huesos rotos. Nicolás de Roxas, que sufre una fractura del fémur, es atendido por un médico negro: "el cual por espacio de quince días le estuvo poniendo

una yerba llamada *toloache* con sebo en todo el brazo". AGN. Inquisición: 781.54. En cambio, para una llaga en el vientre que padece una india llamada Juana, se acude al floripundio, nombre vulgar castellano de la *Datura arborea* Linn. Según la testificación de Gertudis de Villalvaso la referida Juana "le obligó a suplicarle al dicho Estrada la sanase, que no era bien que por no haber condescendido con su torpe gusto la tuviese en tan miserable estado y condescendiendo a sus ruegos, dicho Estrada le dió una hoja del árbol floripundio para que poniéndosela sobre dicha llaga consiguiese la sanidad, la que con efecto consiguió en dos o tres ocasiones que se la puso" AGN. Inquisición: 860.456.

³⁶ Alarcón (1892): VI.218; dice: "el modo es molerlo y desleirlo en agua fría y echarlo por ayuda, acompañada del encanto y conjuro siguiente: "Ea ya ven, la mujer verde, ven a quitar al calor verde, al calor pardo, al calor encendido, al calor amarillo, que para este efecto te envío a las siete cuevas; lo que te mando, no lo difieras para mañana o esotro día, luego al punto lo has de hacer: ¿quién es el Dios o el tan poderoso que ya destruye la hechura de tus manos? Yo lo mando, el príncipe de los encantos."

³⁷ Sahagún (1938): III.230.

³⁸ Hernández (1942): III.31; dice: "es una planta voluble de cuyas raíces nacen tallos redondos, verdes y delgados semejantes a fibras, las cuales llevan hojas verdes, delgadas y en figura de corazón, flores blancas y un poco largas."

³⁹ Alarcón (1892): VI.143.

⁴⁰ AGN. Inquisición: 339.34.

⁴¹ Seler (1938): I.220.

⁴² Alarcón (1892): VI.218.

⁴³ Jiménez (1888): 113; con el consabido terror que estremece el ánimo, escribe: "antiguamente los sacerdotes de los ídolos que querían tratar con el demonio y tener respuesta de sus dudas, comían de esta planta para tornarse locos, y para ver mil fantasmas que se les representaban y ponían delante."

⁴⁴ Ponce (1892): VI.11.

⁴⁵ Serna (1892): VI.292.

⁴⁶ AGN. Inquisición: 303.19: Carta del Br. Hernando Ruíz de Alarcón contra algunos indios sobre supersticiones. Amilpas de Tlaquilténango, 13 de septiembre de 1624. Ver, Además: 510.133.

⁴⁷ Alarcón (1892) VI.135.

⁴⁸ Alarcón (1892) VI.143.

⁴⁹ María Pineda aconsejó tomar *ololiuhqui* "porque el *patle* o medicina di-

riale lo que había de suceder... y la dicha enferma le dijo como la enfermedad que tenía era bocado" AGN. Inquisición: 339.33.

⁵⁰ Doña María de Luna "tomaba un bebedizo de una yerba llamada *ololiuhqui*, que dicen se ha de tomar oculto, para saber la persona o personas que le han hecho daño o lo que en futuro ha de suceder" AGN. Inquisición: 435.12.

⁵¹ Doña María de Castro hizo tomar a un indio, *payni*, el *ololiuhqui* "para descubrir a una hija de la declarante" AGN. Inquisición: 342.15.

⁵² Juana Manuela tomó *ololiuhqui* "y esto lo hizo para efecto de querer saber donde y en qué paraje estaban las naos que aquel año se esperaban de Filipinas." AGN. Inquisición: 363.28.

⁵³ AGN. Inquisición: 339.34.

⁵⁴ Agustina de Escalona "llamó a la dicha Juana Manuela como a las nueve o diez de la noche en un aposento que está frontero de la casa de dicha Ana de Muñoz y le dijo la hiciese compañía para que quería hacer cierta untura por todo el cuerpo del pecho para arriba y después de haberlo hecho se bebió lo que restaba, que la dicha untura se hace de unas pepitas que se llaman *ololiuhqui*" AGN. Inquisición: 363.28. A Juan Andrés Rodríguez se "le dio una yerba, la cual había de darle molida, no por persona grande sino por una niña sin cuya circunstancia no surtiría ni haría efecto" AGN. Inquisición: 948.21.

⁵⁵ Alarcón (1892): VI.145.

⁵⁶ Una india llamada la Capitana, para curar, dijo "que al susodicho paciente lo había de velar con gran silencio" AGN. Inquisición: 948.21.

⁵⁷ El negro Mateo dijo a su cliente "que encendiese unas velas en el altar y para que no tuviese espanto ni miedo que se sahumase con copal" AGN. Inquisición: 339.34. La acompañante de Magdalena denunció que esta "hizo prevención de encender dos velas de cera delante del altar donde estaba la imagen de María Santísima y copal bendito para sahumar y al pie del altar donde estaba la imagen, revuelta en una sábana se acostó la dicha Magdalena habiendo prevenido a esta que declarara que estuviere echando del copal a la lumbre hasta que viese venir a un indio viejo y que oyendo ruido se estuviere queda" AGN. Inquisición: 363.28.

⁵⁸ Juan Capitán "refirió que él mismo lo había bebido también tres o cuatro veces y que había visto un indio anciano (que es quien ellos y los indios creen que es la persona del *ololiuhqui*) y que le había dicho que para qué lo buscaba? ¿que qué era lo que quería? ¿que si era por su mal y enfermedad? que supiera que era así, que aquel don Nicolás lo había enhechizado y que él solo lo podía curar" AGN. Inquisición: 303.78.

⁵⁹ Ponce (1892): VI.2.

⁶⁰ Hernández (1942): III.31; dice: "tomado excita los deseos venéreos"; Ximénez (1888): 113; confirma; "bebida provoca a lujuria." Los curanderos

coloniales también creyeron en la ilusoria y erótica virtud. La cabeza de un proceso inquisitorial instaurado en 1775 reza: "Denuncia de Juana de Herrera y de su marido Juan Andrés Rodríguez, residentes en el pueblo de Apan, contra María de Granillo, española, casada con Jacinto Cochia, mulato, por haber ésta puesto impotente al dicho Juan Andrés Rodríguez. Tepeapulco" AGN. Inquisición: 948.21. La curación se llevó a feliz término con *olotluhquí*, y fue la divina yerba interrogada quien descubrió a la Granillo como autora del mal.

⁶¹ Sahagún (1938): III.230: informa: "su semilla es buena para la gota, moliéndola y poniéndola en el lugar donde está la gota." Don Francisco Hernández (1942): III.31; afirma: "cura el mal venéreo, calma los dolores producidos por el frío, disipa el flato y resuelve los tumores: mezclada con un poco de resina destierra el frío, fortalece y ayuda en cierto modo en las luxaciones y fracturas de los huesos y la laxitud de las caderas en las mujeres. La semilla tiene algún uso en medicina: machacada y tomada, así como untada en la cabeza y frente con leche y chile, se dice sirve para curar las enfermedades de los ojos."

⁶² Urbina (1903): VII.47; Safford (1920): 550.

⁶³ Vetancourt (1870): I.185; es confuso en su relato: "Rais de *Pipiltzintzin*, cuyas hojas son como las del *zempoalxochitl*, y la raíz del *peyotl*, son muy estimadas entre los naturales: tiene hembra y macho. Tómanla en bebida para no sentir cansancio, y aplicada por modo de emplasto cura las partes desconcertadas: en el agua ordinaria aprovecha al calor del hígado; y aunque los naturales las estiman, los españoles las aborrecen por supersticiosas, porque ellos las suelen tomar para adivinar y saber lo oculto en sueños: mézclase con *zacazilli* y *olotluhquí* para fracturas."

⁶⁴ México Prehispánico (1949): 725.

⁶⁵ AGN. Inquisición: 706.27.

⁶⁶ AGN. Inquisición: 1101.23.

⁶⁷ A la mulata María de Texcoco "se le quitó una bolsita con unas yerbas, dentro de la cual tiene dentro unos *pipilchichindes*, un ombligo de criatura y otras yerbas." AGN. Inquisición: 727.24.

⁶⁸ He aquí dos ejemplos comprobatorios: Baltazar de Jaramillo, de las minas de Sultepec, "bebe continuamente la yerba que llaman *pepetichinque* para saber y ver lo que quiere, como fue el llevar la mujer de dicho mulato a la dicha Ana de Arzate a sacar una botija de reales en el paraje de San Marcos y diciéndole que cómo sabía que había en dicho paraje la botija de dineros le respondió que lo sabía porque su marido Baltazar se lo había dicho por haber bebido la dicha yerba." AGN. Inquisición: 1101.23. Juan de Salazar, mestizo de México, con parálisis de las extremidades inferiores, fue aconsejado de beber la yerba *pipiltzintzintli* para curarse "que en la plaza la hallaría y que la había de beber molida por una doucella, desleída en agua tibia, en ayunas, habiendo confesado y comulgado antes de tomarla y

ayunado viernes y sábado y al día siguiente beberla en el nombre de la Santísima Trinidad y de la Virgen de Guadalupe y de San Cayetano, que así lo había hecho él, y que el aposento había de estar muy abrigado, sin luz, ni aire, ni ruido, y que no se había de dormir, sino estar en silencio aguardando a ver dichas figuras (un viejecito vestido de blanco y unos muchachos pequeños vestidos del mismo color) que ellas lo untarían y desengañarían si tenía remedio su mal o no." AGN. Inquisición: 534.42.

⁶⁹ Icazbalceta (1941): 212.

⁷⁰ Sahagún (1938): III.230; de él dice: "Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman *teonanacatl*, se crían debajo del heno en los campos y páramos; son redondos y tienen el pie atillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor, dañan la garganta y emborrachan. Son medicinales contra las calenturas y la gota; hanse de comer dos o tres, no más; los que lo comen ven visiones y sienten bascas en el corazón; a los que comen muchos de ellos provocan a lujuria, y aunque sean pocos."

⁷¹ Motolinía (1858): 25; cuenta: "Tenían otra manera de embriaguez que los hacía mas crueles: eran con unos hongos o setas pequeñas, que en esta tierra las hay como en Castilla; mas los de esta tierra son de tal calidad, que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí a poco rato vefan mil visiones, en especial culebras y como salían fuera de todo sentido, parecíales que las piernas y el cuerpo tenían llenos de gusanos que los comían vivos, y así medio rabiando se salían fuera de casa, deseando que alguno los matase; y con esta bestial embriaguez y trabajo que sentían, acontecía alguna vez ahorcarse, y también eran contra los otros mas crueles. A estos hongos llaman en su lengua *Teonanacatl*, que quiere decir carne de Dios, del demonio que ellos adoraban; y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba."

⁷² He aquí el ingenuo relato de un marido abandonado hecho ante el Santo Oficio, AGN. Inquisición: 340.5: "Habiendo huido la dicha su mujer y como era el primer amor que había tenido sentía mucho la ausencia y yéndola buscando por un monte encontró con un indio llamado José, criado del dicho su padre y le dijo a este denunciante que le daría una yerba que llaman *nanacates* con que le vería donde estaba y habiéndole dado dos raíces pequeñas no vido nada y después este denunciante le dijo al dicho José: Andad de ahí, que sois un hechicero que no me ha hecho ni he visto nada; a lo cual el dicho indio le dijo que tomase cinco de aquellas como raíces y la vería y este denunciante sin saber lo que hacía con el deseo que tenía de ver a la dicha su mujer las tomó como a horas de visperas y las comió y dentro de dos horas habiéndose arropado en el dicho monte vio una culebra que le dijo vuelve los ojos y verás a tu mujer y volviéndolos la vio que estaba en casa de una prima hermana de este denunciante llamada Petrona Gutiérrez, que la estaba espulgando."

⁷³ Serna (1892): VI.261.

7. PEYOTL ZACATEQUENSI

- ¹ La Barre (1938).
- ² La Barre (1960).
- ³ AGN. Inquisición: 729.400 (Acámbaro); 486.229 (Antequeria); 342.3 (Atlixco); 350.314 (Chalco); 1116.5 (Chihuahua); 435.335 (Cholula); 302.8 (Cuautla); 486.417 (Cuitzeo); 486.43 (Guadalajara); 757.149, 894.88 (Guadalcázar); 811.15, 1100.17 (Guanajuato); 380.535 (Hurepítio); 727.9 (Ixmiquilpan); 687.1 (León); 293.73; 388.17 (Manila); 314.388, 317.21, 317.22, 333.35, 335.89, 335.96, 341.4, 373.4, 360.159, 380.302, 520.55, 534.8, 758.105, 1019.1 (México); 419.250 (Pachuca); 335.104 (Puebla); 841.7 (Querétaro); 844.6 (Salamanca); 912.72 (Saltillo); 872.113 (San Luis de la Paz); 604.2, 1168.7 (San Luis Potosí); 746.12, 757.20 (San Juan del Río); 826.8 (San Pedro Piedras Gordas); 380.536 (Santa Ana Maya); 304.26 (Santa Fé); 789.10 (Sinaloa); 339.33-34 (Taxco); 668.5 y 6 (Tármbaro); 340.4 y 5 (Taximara); 1104.24 (Tecoripa); 356.83 (Tepeaca); 301.10, 342.10 (Tepuztlán); 335.6, 373.3 (Tezcoco); 674.12 (Tlalpujagua); 346.11, 376.31, 388.12, 510.23 (Valladolid); 363.9 (Zacualpa); 356.126, 363.30, 513.31, 600.28, 697.13, 746.500, 781.54, 812.19 (Zacatecas).
- ⁴ Sahagún (1938): III.230.
- ⁵ Hernández (1790): III.70.
- ⁶ AGN. Inquisición: 513.31.
- ⁷ Pérez de Ribas (1944): III.248.
- ⁸ Arlegui (1851): II.154.
- ⁹ AGN. Inquisición: 304.26.
- ¹⁰ AGN. Inquisición: 388.17.
- ¹¹ Molina (1944).
- ¹² Sahagún (1938): III.230.
- ¹³ Hernández (1790): III.70.
- ¹⁴ Hernández (1790): III.70.
- ¹⁵ Molina (1944).
- ¹⁶ Urbina (1903): VII.25.
- ¹⁷ Urbina (1903): VII.25.
- ¹⁸ Lumholtz (1902): II.156.
- ¹⁹ AGN. Inquisición: 317.21.
- ²⁰ AGN. Inquisición: 486.229.

²¹ AGN. Inquisición: 339.34.

²² AGN. Inquisición: 356.126.

²³ AGN. Inquisición: 510.23.

²⁴ AGN. Inquisición: 727.9.

²⁵ AGN. Inquisición: 746.12.

²⁶ AGN. Inquisición 781.54.

²⁷ AGN. Inquisición: 363.30.

²⁸ AGN. Inquisición: 757.20.

²⁹ AGN. Inquisición: 781.54.

³⁰ AGN. Inquisición: 912.72.

³¹ AGN. Inquisición: 1104.24.

³² Juana de Soto, curandera mestiza, tratando a Juana López "le dio a beber la yerba del *peyote* en esta forma: dos *peyotes*, hembra y macho" AGN. Inquisición: 792.400.

³³ Lumboltz (1902): II.124.

³⁴ Tampoco lo hace don Francisco Hernández (1790): III.70, quien se conforma con informar: "Se dice que hay macho y hembra."

³⁵ Nicolás Candelario de Vargas, célebre curandero de Guadalcázar, al inducir en su paciente la serie de alucinaciones, culturalmente determinadas, que había de experimentar durante el clímax de la intoxicación, le decía: "que tuviese ánimo y depusiese todo miedo, aunque viese un templo grande y una procesión en la que lo había de ver a él en una mula prieta vestido de verde, que era el *peyote*, y los galones del vestido, que era la Rosa María." AGN. Inquisición: 894.88.

³⁶ Lumboltz (1902): II.124.

³⁷ José Sánchez, al testificar ante el Santo Tribunal, expresa rotundamente: "Ya me hallo alentado con una yerba que llaman de Santa María, alias, el *peyote*" AGN. Inquisición: 727.9. Teresa, *tícid*, confiesa que "había tomado o bebido algunas yerbas como es la de Santa María del *Peyote*" AGN. Inquisición: 746.12. Ana de Urquieta al describir el tratamiento a que la sujetó Matías García, dice: "la forma con que la curó fue poniendo un altar y en ella una imagen de Santa Rosa María que trafa consigo dicho Matías, mulato, a la cual, habiéndole encendido una candela de sebo, la sahumó con copal y poniéndose de rodillas delante de la dicha imagen rezaron" AGN. Inquisición: 687.1.

³⁸ Nicolás Candelario de Vargas, a quien ya nos hemos referido, dice: "la

virtud particular de la Rosa María es el ser caliente y la del *peyote*, fresco" AGN. Inquisición: 894.88.

³⁹ AGN. Inquisición: 304.26, 317.21, 841.7

⁴⁰ AGN. Inquisición: 363.30, 510.23, 513.31, 757.20, 872.113.

⁴¹ De diversas testificaciones son los siguientes párrafos: "una noche tomó una yerba llamada *peyote* molida en un metate y le echó cantidad de agua bendita y así la bebió" AGN. Inquisición: 373.4; "dándole a comer la yerba María con *peyote* revuelto con azúcar" AGN. Inquisición: 781.54; "daba a comer la rosa maría con azúcar o piloncillo para embriagar" AGN. Inquisición: 844.6; "le daba a comer un pedazo de piloncillo y otro de la yerba conocida por *peyote*" AGN. Inquisición: 1168.7.

⁴² Petrona Baptista, afirma: "que cuando le bebía en tiempo de secas se holgaba el *peyote* y se lo agradecía porque lo iba a buscar y le mostraba quién la quería bien o mal y las personas que estaban amancebadas y que cuando le bebía en tiempo de aguas se enojaba mucho y le decía que si tanto lo había menester que en tal tiempo le buscaba" AGN. Inquisición: 340.5.

⁴³ La Salvatierreña, por ejemplo, "aunque visitaba al enfermo todos los días, sólo decía poder curar los miércoles y sábados", "en días que no fueran de fiesta" y "en las tardes cuando no se estuviera diciendo misa" AGN. Inquisición: 844.6. Teresa García curaba por la tarde, al ponerse el sol. AGN. Inquisición: 872.31

⁴⁴ AGN. Inquisición: 304.26, 317.21, 363.30, 373.4, 486.229, 513.21, 687.2, 746.12

⁴⁵ AGN. Inquisición: 746.12, 757.20, 826.8.

⁴⁶ María Ruiz confesó: "que para que hiciera efecto y curar al enfermo era necesario que lo moliese una doncella y esta dicha declarante que en aquella sazón lo era molió el dicho *peyote*" AGN. Inquisición: 356.83. Baltazar de los Reyes: "se resolvió a beberlo y tomarlo con las condiciones que le dijo el dicho Alonso Hernández que fueron: que lo había de moler una doncella para que le hiciese provecho y que no había de haber gente, ni perros, ni ruido, antes había de estar el aposento barrido y con muy grande silencio" AGN. Inquisición: 486.229.

⁴⁷ AGN. Inquisición: 363.30, 513.31, 687.2

⁴⁸ AGN. Inquisición: 339.33, 894.88

⁴⁹ AGN. Inquisición: 746.500

⁵⁰ AGN. Inquisición: 356.83, 373.3

⁵¹ AGN. Inquisición: 339.33-34.

⁵² Ortega (1944): 24.

⁵³ Pascual e Isabel, mulatos de Michoacán, enjuiciados en Zacatecas por supersticiosos, curan "cantando en lengua tarasca, que ninguno de la dicha familia entendía" AGN. Inquisición 746.500; Beatriz Ximénez, llama a "dos indias solteras, la una llamada María y la otra Magdalena... y después cantaron y bailaron en su lengua" AGN. Inquisición: 363.30.

⁵⁴ La loba Petra, de Saltillo, preguntada sobre el ritual indispensable para extraer la planta de la tierra dice: "que el modo de sacarlo era saludando primero con estas voces: Tenga Vm. buenas tardes o buenos días Señor Dn. Pedro. Yo te cantaré, yo te bailaré, yo te sahumaré, te barraré, para cortar de aquesse tu fruto, de aquesse mi regalo" AGN. Inquisición: 912.72. Palabras que indudablemente traducen una imprecación original en idioma indígena, ya que guardan notable semejanza con las que el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón pone en boca de quienes conjuran el *olotluhqui*: "*azo ac cemilhuil, azo ac omilhuil mitztequipanoz, miztlatlachpaniz*"; que traduce: "que quizá un día, dos días te servirá y barrará el lugar donde te veneran" y agrega: "este conjuro alega la costumbre de la veneración que le hacen entre los indios, que es tenerla en sus altares en las mejores cajuelas o canastillas que alcanzan y allí ofrecerle incienso y ramilletes de flores y barrer y regar el aposento con mucho cuidado" Alarcón (1892): VI.218.

⁵⁵ María de Ochoa, antes de tomar el peyote "rezó tres credos de rodillas" AGN. Inquisición: 317.21; Diego Barajas, el curandero y los asistentes al tratamiento, durante todo el tiempo que duró éste estuvieron "rezando rosarios" AGN. Inquisición: 826.8; Beatriz Ximénez y sus acompañantes igual cosa hicieron: "estuvieron rezando en los rosarios hasta que amaneció" AGN. Inquisición: 363.30. Las mas de las veces se olvida anotar el tipo de oración emitido y el confesante se conforma con asentar "de rodillas rezaron" AGN. Inquisición 687.2. El inquisidor, por otra parte, tampoco se preocupa mucho por inquirir hondamente sobre tal materia que hubiera sido de utilidad aclaratoria para nosotros. En efecto, supervivencias de rasgos culturales de indudable procedencia colonial señalan para las oraciones templos distintos. En la hacienda de Peyotillos, S. L. P. se considera en la actualidad, según información verbal de don Nereo Rodríguez Barragán, que el ave maría es caliente y el padre nuestro frío, en vista de lo cual no pueden rezarse indistintamente. Rosarios y credos son rezados tomando *peyote* que, según hemos visto, fue calificado de fresco, y si bien es cierto que los rosarios se componen de una sucesión de aves y padres, y por tanto de temperamento opuesto, no debemos olvidar que es también común la ingestión de *peyote* y rosa maría, esto es, la planta en su totalidad mística, en sus signos o compartes masculino y femenino, y en sus templos o compartes cálido y fresco.

⁵⁶ Por eso unas veces se le llama yerbita. Así lo hacía Nicolás Candelario de Vargas quien "previno a la enferma que dijera a la bebida: Yerbita, por la virtud que Dios te dio, que me sanes de este mal" AGN. Inquisición:

1168.7 Otras veces le da el título de Señora. Angela de León, declaró que sus curanderos le aconsejaban "así el dicho Sebastián y la dicha Felipa, india, que no le dijera yerba, sino: Señora, cúrame". AGN. Inquisición: 781.54.

⁵⁷ Castiglioni (1947): 240, a este respecto, dice "Es interesante observar que bajo la influencia de estos demonios las personas más ignorantes del convento, en ocasiones, hablaban perfectamente latín". Field (1937): 107, refiriéndose a las *yavoi* de la tribu gan de la Costa de Oro africana, informa: "Una *woyo* gan que hablaba fluido *twi* cuando se encontraba poseída declaraba que no entendía el *twi* en la vida ordinaria".

⁵⁸ María de Ochoa, tomó el *peyote* para saber si su ama doña Petrona de Galarza, había de contraer nupcias. He aquí su palabra: "toda la noche tuvo un sueño muy pesado y siempre soñaba que la dicha su ama se había de casar y lo decía hablando en indio sin querer ésta hablar ni decir palabra en indio porque sabe hablar muy mal esta lengua". AGN. Inquisición: 317.21

⁵⁹ AGN. Inquisición: 513.31.

⁶⁰ Sahagún (1938): I.23. Ya escrito este capítulo el padre Garibay publicó la versión de los himnos sacros recopilados por Sahagún. En el comentario que hace, (1958): 31, al canto a *Huitzilopochtli*, afirma: "Las palabras de exclamación que probablemente eran para dar base al canto sin palabras, como son *Ohuaya*, *huaya*, *ohuaya*, *huiya*, *yya*, etc. Aunque se ponen en la reproducción del texto, por amor a la objetividad, se omiten en la versión". La interpretación del verso "aguaña aguaña", conforme a la reconocida autoridad del padre Garibay, debe ser la de simple exclamación que complementa el conjuro y no la que hemos dado nosotros.

⁶¹ Un padre, recién llegado de España y enviado a la misión de la Pimería Baja por 1776, hace denuncia de un indio viudo y al hacerlo dice: "lo que enseñaba este maestro de iniquidad se reducía a bailar con unos meneos y compases muy ridículos el canto que él llama del *peyote*, tan horroroso como funesto; salían unas visiones y figuras de unos negritos muy tamañitos que en la declaración que le tomé dice vienen de hacia el oriente y los bailadores, bailaban con ellos; antes les daba a beber un agua que él dice bendecía y lo mismo era beberla que al instante caían dormidos y tanto que no volvieran, dice él, si con un palito no hiciese el son en otro todo lleno de rayas pintado de encarnado, a cuyo son despertaban de aquel sueño y comenzaban el baile con los bebedores y aquellas extrañas figurillas" AGN. Inquisición: 1104.24. Michel (1951): 60; recogió entre los tarahumaras un canto del *peyote*.

⁶² AGN. Inquisición: 894.88

⁶³ AGN. Inquisición: 789.10

⁶⁴ Galindo (1933): 70.

⁴⁵ AGN. Inquisición: 1168.7

⁴⁶ AGN. Inquisición: 674.12, 894.88

⁴⁷ AGN. Inquisición: 363.30.

⁴⁸ AGN. Inquisición: 339.34.

⁴⁹ AGN. Inquisición: 826.8

⁵⁰ AGN. Inquisición: 844.6.

⁷¹ Juana de Avalos hace denuncia en contra de Petrona, Thomasa y Agustina Rangel, de Tarímbaro, y dice: "en este tiempo mandó la dicha Agustina Rangel se hincasen los susodichos y echó sahumerio de copal en un sahumador y sahumó el altar muy despacio en forma de cruz y después dicha Inés, mujer de Alonso de Oñate, por mandato de dicha Agustina Rangel llegó de rodillas hasta el mismo altar de la Virgen de Cosamalupan y allí la sahumó también en cruz y el vientre y el pecho y los ojos y le puso el sahumador sobre la cabeza y después la acostó delante del altar y la estuvo apretando fijando los ojos en la imagen de Nuestra Señora que estaba en dicho altar y haciendo ademanes y dando a entender que la dicha imagen estaba hablando, habiendo prevenido a dicha Inés, mujer de Alonso de Oñate, y a esta declarante que lo que hablaba cuando estaba curando no lo decía ella sino que se lo hacía decir la Virgen Santísima y que la virgen le movía las manos y que así no sintiese que la tratase mal de palabra o obra porque ella no lo hacía sino la Virgen Santísima y que había traído un poco de estafiate para que curase y usase de él como con efecto le limpió con dicho estafiate los ojos a la dicha Inés, a la cual teniéndola acostada le dio la rosa de Santa Rosa en polvo y después le dio un terroncillo de azúcar, para que le pudiese pasar... todos los que tomaron la dicha rosa se movían... y entonces le empezó a dar como gota coral a la dicha Agustina Rangel, dando contra el suelo grandes y repetidos golpes, como cuando matan una gallina... y la mesió de las rodillas y otras partes diciendo estas palabras: así mulata, que no me podrás ver, ahora me has menester, para que te cure, ya has caído debajo de mí, y prosiguió apretando el vientre con la cabeza, con muchos movimientos, de abajo para arriba, y que ya no le dolían a esta declarante estos golpes, siendo así que antes tenía muy adolorido el vientre... y cuando estaba haciendo aquellos movimientos y dando vueltas como atarantada empezó a hablar, como si hablara dentro de una tinaja, dando a entender que la Virgen le hablaba" AGN. Inquisición: 668.5-6

⁷² Robles (1906): 80.

⁷³ Ortega (1944): 24.

⁷⁴ Arlegui (1851): II.154.

⁷⁵ Sahagún (1938): III.230.

⁷⁶ Sahagún, *loc. cit.*

⁷⁷ Sahagún, *loc. cit.*

⁷⁸ Hernández (1790): III.70.

⁷⁹ Arlegui (1851): II.154.

⁸⁰ Urbina (1903): VII.25.

⁸¹ Alegre (1842): II.219.

⁸² Pérez de Ribas (1914): III.248.

⁸³ Ortega (1944): 24, dice: "Ponían allí cerca una batea llena de *peyote*, que es una raíz diabólica, que molida bebían, para no decaer al quebranto de tan larga función." Sahagún (1938): III.230, agrega: "los mantiene y da ánimo."

⁸⁴ Juana de Soto aconseja tomar *peyote* "para efecto de que pudieran trabajar y no cansarse" AGN. Inquisición: 792.400.

⁸⁵ Arlegui (1851): II.154, nos cuenta: "Sucede aun entre los indios políticos que los padres cuelgan a sus hijoslos unas bolsitas, y dentro de ellas, en lugar de los cuatro evangelios que ponen a los niños en España, meten *peyot* u otra yerba; y preguntados de sus virtudes, dicen, sin empucho ni vergüenza: que es admirable para muchas cosas, pues con ellas saldrán sus hijos diestros toreadores, ágiles para domar caballos, y de buenas manos para matar novillos; de suerte que juzgan que los que se crían con esta yerba al cuello, son para todo propósito."

⁸⁶ AGN. Inquisición: 563.3.

⁸⁷ En la testificación contra Francisco Benítez, el declarante dice que "le había dado una yerba para el efecto de ser fuerte a caballo y para valentías y para atraer a sí las voluntades de las mujeres y que le dijo que cuando quisiese conseguir alguno de los efectos dichos había de decir estas palabras: Chachín, ayúdame." AGN. Inquisición: 360.399. Juan Bautista "confiesa que agora tiempo de un año que el indio que es ya difunto que se llamaba Miguel, que servía al dicho su amo, le dio unas yerbas diciéndole que eran buenas para atraer mujeres y que le tuviesen amor y asimismo para jinetear y tenerse en yeguas y mulas que corriesen" AGN. Inquisición: 363.13. Juan Blanco dice "que un mulato llamado Antón Méndez, libre, vaquero de Pénjamo, habrá siete meses poco más o menos traía una yerba que este testigo se la vido arrancar de una peña y dijo que era para que por ella este testigo fuese buen jinete y buen toreador de a pie y venturoso en alcanzar mujeres" AGN. Inquisición: 486.449. Los peligros de vaquerías y valentías, ciertamente, no son las que preocupan a las mujeres, mas no por eso están exentas de graves acechanzas. Doña Catarina López del Clavo Vargas Machuca y su menor hermana, confiesan: "Una india de San Luis del pueblo de la Santísima Trinidad, nos dio tres rosas de la Rosa María para que las echáramos en el agua y por la mañana rociáramos las puertas de la casa para que no nos regañara nuestra madrastra" AGN. Inquisición: 757.149.

⁸⁸ Lorenzo de Luna, español vecino de Zacatecas, ordenó a una negra su esclava realizara la prueba y ésta "tomó y bebió *peyote* a fin de que pareciesen los tecomates de plata" AGN. Inquisición: 356.126. Diego de Coca, español de Guadalajara, "faltando en su casa un relicario, por haber oído decir que tomando el *peyote* se sabía quien lo había hurtado, lo tomó y bebió para el dicho efecto" AGN. Inquisición: 486.43. Juan Ramírez, negro esclavo natural de Almaguer, "había tomado el *peyote* por haberse hecho un hurto en el almacén de su amo y por que le achacaban y afligían por ello, viéndose sin culpa y oyendo decir a los indios que el que tomaba el *peyote* descubría al ladrón" AGN. Inquisición: 342.10. Con idéntico fin lo ingirieron la mulata Margarita, de Pachuca, AGN. Inquisición: 419.250; Juan, negro esclavo del hospital de Michoacán, AGN. Inquisición: 346.11; y fray Lucas de León, religioso de San Agustín en Valladolid, AGN. Inquisición: 376.31; así como el mulato Juan Antón, quien dio a conocer el mecanismo por medio del cual el *peyote* descubría el hurto: "me metieron en un aposento y se me apareció un viejo y una vieja y me preguntó qué pena tenía y le respondí que habían hurtado aquella ropa y respondió no tengas pena anda a tal parte que allí la hallarás" AGN. Inquisición: 304.26.

⁸⁹ Cristóbal de Lizardi "se resolvió a pedir a una india llamada Teresa que le diese una yerba para descubrir dicho caballo y con efecto le dio la que llaman Rosa María y la bebió" AGN. Inquisición: 746.12. Alonso Gómez Llanos, AGN. Inquisición: 360.314; Cristóbal de Vargas, AGN. Inquisición: 380.535; y Nicolás de la Mota, AGN. Inquisición: 335.104; todos ellos arrieros bebieron *peyote* para encontrar sus perdidas recuas. Igual cosa hizo Petrona Baptista, una mulata de Taximaroa "por ver quien había hurtado una mula a un hermano suyo y que le dijo que había visto y sabido quien las había hurtado y donde estaban porque se lo había dicho el *peyote*" AGN. Inquisición: 340.5.

⁹⁰ He aquí la cabeza de una información: "Doña Ana María de Soria, contra sí porque por su orden e ignorancia un indio tomó *peyote* para ver si aparecía un mestizo que se le había huído de casa" AGN. Inquisición: 335.96.

⁹¹ AGN. Inquisición: 373.3.

⁹² AGN. Inquisición: 363.9.

⁹³ María, mulata de Cholula, tomó *peyote* "por saber algunas cosas que le incumbían" AGN. Inquisición: 435.335. La mestiza Gerónima María "tomaba *peyote* para saber y adivinar cosas" AGN. Inquisición: 335.89. Ursula, mulata de Zacatecas, preguntada para qué tomaba *peyote* "había respondido que para saber lo que su marido y amigos hacían y lo que pasaba en el mundo" AGN. Inquisición: 363.30. Jorge Cardoso, mestizo de Querétaro, lo tomó "para saber el suceso de su causa" AGN. Inquisición: 341.4. La negra Felipa probablemente conocía ya el suceso de su causa, pues a sus compañeros de prisión les dijo: "que ella sabía cómo los sacaría con ella y que le diesen recaudo para ello que era una cazuela nueva y un poco de aceite y un poco de la yerba que llaman de Santa María y solimán y que

con eso había de hacer un ungüento para untarse y que con eso saldrían todos por el aire" AGN. Inquisición: 570.23.

⁸⁴ Sabiendo enbechizada a su hermana "Magdalena, india, denuncia de sí y pide misericordia al Santo Tribunal por haber tomado *peyote* para efecto de saber quien le había hecho mal" AGN. Inquisición: 380.536. Magdalena, mulata de Cuautla "teniendo grande la barriga había llamado a una india para que viese si estaba preñada y que habiéndola visto le había dicho que no estaba preñada sino que tenía en la barriga unas sabandijas y que la dicha mulata para saber si estaba preñada o no había bebido el *peyote* y que habiéndolo bebido había sabido que estaba preñada y que había sabido que su marido era muerto" AGN. Inquisición: 302.8. El mulato Pascual "mandaba a ratos a los de dicha familia comer y beber el *peyote* preguntándoles de cuando en cuando que si veían algo, porque estando tomados o privados por el *peyote*, habían de ver en su sueño si había de morir o no el enfermo" AGN. Inquisición: 746.500.

⁸⁵ No debe, por tanto, extrañarnos la conducta de Juana Vázquez, quien "hallándose su hijo Asencio Carmona enfermo de maleficio y habiendo consultado con el cura de este partido, lea dio permiso para que buscasen un indio curandero de maleficio, lo que ejecutó" AGN. Inquisición: 826.8.

⁸⁶ El ejemplo de Baltazar de los Reyes, mulato de Antequera, basta para aclarar el caso: "Habrá tres días poco más o menos que estando este declarante en la cama enfermo de una grave enfermedad de tos, antes del dicho tiempo llegó a él el dicho Alonso Hernández y le dijo que sería bien tomar la bebida de un *patle* que llaman *peyote* y habiéndolo rehusado algunas veces le dijo a este declarante que lo tomase el dicho Alonso Hernández por él, y que le daría una media de seda, a lo cual respondió que qué provecho le había de hacer a él si lo bebía o tomaba y persuadiéndole el dicho Alonso Hernández y su mujer llamada Luisa Hernández que lo tomase se resolvió a beberlo y tomarlo" AGN. Inquisición: 486.229. En el curso de nuestra relación notaremos otros casos.

⁸⁷ Veamos algunas testificaciones ilustrativas. A Francisca Rodríguez se le encontraron raíces en forma de muñecos, envueltas en listones de seda y llevaba "consigo los dichos muñecos, diciendo que era el uno la yerba que llaman el *peyote* y el otro un pedazo de gengibre" AGN. Inquisición: 513.31. La utilidad del cactus la pone de manifiesto Bernardino de Valdés, quien declaró "que un mulato llamado Cristóbal le enseñó que trujera consigo el *peyote* para alcanzar cualquier mujer" AGN. Inquisición: 380.302:336. Mayores detalles ofrece la auto-confesión de "una mujer natural de esta América" que en la primera de las numerosas fojas de su proceso reza: "Antonia de Medrano, española, natural y vecina de esta ciudad, de estado viuda de Joseph Marrador, de oficio boticario, que vive en la calle de San Felipe Neri en la casa del padre González, clérigo, de edad de más de veinte y cinco años, la cual por descargo de su conciencia viene a decir y manifiesta en este Santo Oficio que habrá poco más o menos que estando en conversación esta y Antonia, que no sabe su sobrenombre, soltera, española, que no sabe en que casa vive y María de Medrano, hermana de esta, casada

con un hombre llamado Juan, que no sabe su sobrenombre y que es castizo y que está fuera de México y no sabe en qué parte, en casa de esta y viéndose pobres dijeron en la conversación: ¿No halláramos modo de tener plata? y dicha Antonia dijo: Llamaremos a una india que nos dé algo para tenerla y con efecto, mandaron a una india pequeña que la servía y la enviaron a la plaza a llamar a una india herbolaria y vinieron dos, por haber venido una y no tener efecto llamaron otra, y les dio unos *puyomates* y el *peyote* y unos polvos para sahumar las partes bajas y para dar a los hombres en chocolate y echarlos sobre la ropa porque las quisieran" AGN. Inquisición: 1019.1. Con la finalidad de fijar al huido doncel la coyota Bernarda Antonia ejerce sobre la cactácea deidad la acción que desea ejercer sobre el amante, esto es, la amarra; por el método indirecto de ligar el *peyote* liga místicamente al hombre. Bernarda dice: "estando en mal estado con Matías Valerio me dio palabra de casamiento y estando yo metida en que nos habíamos de poner en estado, fue una mujer y me dijo que porqué no me casaba con el dicho Matías Valerio y yo respondí que aunque hubiera lo que hubiera yo me había de casar con él y entonces me dijo la mujer que cogiera un cuervo y lo matara y le sacara un ojo y lo pusiera a secar y lo moliera en polvo y se lo diera en la comida, también me mandó que le pidiera sus zapatos prestados como que me los quería poner y que buscara una aguja de arria y se la prendiera en la suela de un zapato y que cogiera e hiciera un hoyo en la puerta de mi casa y enterrara el zapato; también me aconsejó que buscara el *peyote* y lo amarrara en un trapo y se lo pusiera en la cabecera" AGN. Inquisición: 872.113. Pero veamos cómo el cactus ciega definitivamente la vista de un marido celoso. Andrea de la Cruz es acusada por azotar a una negra "que le había hurtado dos palitos que traía consigo por ser de tanta virtud que mediante ellos tenía paz con su marido y que especialmente le habían aprovechado en cierta ocasión que pudiera sucederle mucho mal... que la ocasión que decía la dicha Andrea de la Cruz que la habían aprovechado mucho los palitos era que el dicho marido la había cogido con otro hombre y la dicha Andrea de la Cruz dijo también a ésta que los dichos palitos eran no se acuerda si de *peyote* o *puyomates*" AGN. Inquisición: 314.388. Ni siquiera los ministros del Señor son inmunes al poder místico de la cactácea: "El bachiller Gerónimo Ruiz de Cabrera, natural de Oaxaca, beneficiado de Tuxtla, dice: que Hernando Ruiz de Cabrera, sacerdote su hermano, estante en esta ciudad, vive con una mulata llamada Hierónima, casada con un español llamado Gonzalo, pulpero; lo primero: que la tal mulata está años ha amancebada con el dicho Hernando Ruiz, el cual se tiene por cierto que está enhechizado de esta mulata con una yerba o raíz que se llama *chapultepecayotl*, que quiere decir mujer del *peyote* y la misma se lo dio una o dos veces al mismo Gerónimo Ruiz, sobándole en la barriga y sintió un pecho dadivoso a la dicha mulata que le daba como atarantado cuanto tenía, lo cual tiene años ha Hernando Ruiz, su hermano" AGN. Inquisición: 380.302:323. Anotemos, por último dos casos muy semejantes en que el *peyote* preside la técnica mágica usada por el antiguo *ayauhtlaxiqui*, hechicero de la xicara de agua: Francisca Rodríguez y su consultante "pusieron una imagen de Nuestra Señora en un altar que hicieron, con dos candelas de cera encendidas, sahumándole con copal, y delante de la imagen pusieron una xicara de agua, echando

en ella dos algodones pequeños por cuyo medio aseguraron se juntarían el hombre con esta declarante, cantando en lenguaje mexicano, que no entendié y tocando en una guitarra y bebiendo la yerba que llaman vulgarmente el *peyote*" AGN. Inquisición: 513.31. Francisco Mejía, confiesa que "habiendo huido su mujer concibieron que para hallarla pusiesen una batea con agua y en ella una cruz con dos algodones y encendieron velas al revés y habiendo bebido la Rosa María y el *peyote* y viendo unirse los algodones en el agua le expresó el Pablo que su mujer se había ido con su galán y la encontraría en su casa y efectivamente la encontró" AGN. Inquisición: 1100.17.

8. MEDICAMENTA ERÓTICA

¹ "Sois infieles extremados —decía San Clemente de Alejandría, dirigiéndose a las poblaciones paganas del imperio romano— a fin de satisfacer vuestras pasiones; creía en vuestros ídolos porque os desvivís por la licencia". Briffault (1930): 27.

² Había de ser un clérigo socarrón el que en versos perdurables y por demás conocidos afirmara:

Como dice Aristóteles, cosa es verdadera:
el mundo por dos cosas trabaja: la primera,
por aver mantendencia; la otra cosa era
por aver juntamiento con fenbra plazertera.

³ Gonzalo Fernández, gallego establecido en Durango, hace saber: "que cuando una persona pretendía la amistad de alguna mujer se venía a conseguir partiendo en dos partes por medio una nuez moscada y escribiendo en la media el nombre del hombre que la pretendía y atando la dicha nuez moscada con los cabellos de la propia mujer y poniéndola en algún árbol o cosa semejante que fuese creciendo, porque así como iba creciendo el árbol, iba creciendo la afición de la tal mujer para con el hombre" AGN. Inquisición: 360.176. Por la misma fecha Alonso Martín Arredondo al declarar contra un clérigo de Zacatecas, dice que "traía el dicho clérigo un encanto el cual dice que cogía una cruz de cera y la ponía sobre un palo u piedra y decía el conjuro y luego daba tres vueltas en prueba de la verdad y hecho que pretendía" AGN. Inquisición: 335.238. Francisco Gutiérrez dice haber leído en el libro *Clavicula Salomonis* un conjuro con estas palabras: "*Reb berial, Bercebub, tadon, asmodeus*, conjuro vos *per patrem, filum et spiritum santum, uti te atis ynsomno*, a fulana de tal, *et utinac nocte mecum corrumpatur et dexistere sensatis*. Y este conjuro se había de escribir en la mano izquierda y enseñárselo a la mujer y a la noche dormir la mano donde está escrito el conjuro en la mejilla la cabeza sobre ella" AGN. Inquisición: 328.129. Juan de Paredes confiesa "que en Sevilla un religioso de la Merced corista llamado Fr. Alvaro de Colombrés le dijo que tenía un libro de Magia y le enseñó unas palabras que por no saber latín las refiere fielmente como él las dice: *Daniel da sermonen rectum et benedictur ovis meas ut sint verba mea benegrata et avepta omnibus qui audiunt et vident* y estas palabras se han de decir teniendo una mujer de la mano y con esto le querría bien". AGN. Inquisición: 380.302:354. La transmisión oral de los

conjuros lutosos hizo de éstos una jerga romanesca de difícil inteligencia, tal el que recordó Bartolomé del Barco y que dijo procedía de la Clavicula Salomonis: "Oh, Júpiter, oh Acciton, por amor de mi fulano venid hasta aquí y por el nombre de Jadis, en nombre de Serdotius yo vos conjuro en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo y vos Serdotius indí jue perpesal mantrasal vernel briel bersebú jovis aque cupido de rudis dios infernal de amor, yo vos conjuro en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo yo vos te trayamason quo el dhubur jubu yo os mando que luego incontenti sin dilación alguna vayais a fulana y la estimuleis y forceis y obligueis a mi amor y inflamad su corazón dentro del mío y inducit una deleitable visión de tal manera que ella se sienta y se muestre estar conmigo haciendo las obras de Venus y cupido" AGN. Inquisición: 335.236. Más tarde los conjuros pronunciados en castellano tuvieron igual fuerza y virtud. Inés Ruiz de la Peña, dice saber, entre otros, los siguientes: "Pedro o el nombre del hombre que quiere eficionar, yo te miro en cruz, mis ojos y mi cara te parezcan luz, tú andarás tras de mí como el alba anda detrás de la luz. Amén Jesús". "Pedro, adonde quiera que tú estás no te tengo carta escrita, ni con quien te la enviar, envíote a Dios Padre y a Santa María, su madre y a señor San Salvador, San Roque Amador, que me de paz y paciencia, amor y bien querencia entre mi rostro y el suyo, así ojos bellos como los de nuestra señora cuando perdió a su precioso hijo en Belén, Amén Jesús" AGN. Inquisición: 380.302:319.

⁴ Sahagún (1938): II.116, transcribe el que sigue: "Nota hijo mío lo que te digo —aconseja el padre al mozo— mira que el mundo ya tiene este estilo de engendrar y multiplicar, y para esta multiplicación y generación Dios ordenó que una mujer usase de un varón y un varón de una mujer; pero esto conviene se haga con templanza y con discreción; no te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer, no te hagas a manera de perro en comer y tragar lo que te dan, dándote a las mujeres antes de tiempo; aunque tengas apetito de mujer resístete, resiste a tu corazón hasta que seas hombre perfecto y recio; mira que el maguay si lo abren de pequeño para quitarle la miel, ni tiene substancia ni da miel, sino piérdese; antes que abran el maguay para sacarle la miel lo dejan crecer y venir a su perfección y entonces se saca la miel. De esta manera debes hacer tu que antes que llegues a mujer crezcas y embarnezcas y seas perfecto hombre, y entonces estarás hábil para el casamiento y engendrarás hijos de buena estatura y recios y ligeros y hermosos y buenos rostros"

⁵ Burgoa (1943): II.125, nos informa refiriéndose a los zapotecas: "Nunca se casaban estos sacerdotes, ni comunicaban a mujeres, sólo en ciertas solemnidades que celebraban con muchas bebidas y embriagueces les traían señoras solteras y si alguna había concebido, la apartaban hasta el parto, porque si naciese varón se criase para la sucesión del sacerdocio".

⁶ Sahagún (1938): II.71, dice: "Los cuextecas adoraban y honraban a *Tlazolteotl* y no se acusaban delante de él de la lujuria, porque la lujuria no la tenían por pecado"

⁷ Francisca de Rivera, negra ladina, es procesada por decir que "no es pecado el de la carne" AGN. Inquisición: 70.5; Joan de Aguilar, negro esclavo, "por decir que no era pecado echarse con una mujer pagándoselo"

AGN. Inquisición: 70.16; Luis García, mulato zapatero, por afirmar "que no era pecado la fornicación de la mujer soltera porque con ello se ganaba la comida" AGN. Inquisición: 70.15.

⁸ Al mulato Juan Buenaventura "le cogió la justicia y Ronda hablando con ella una noche y allí prometió casarse y le obligaron a que cumpliera la palabra que dio porque no lo llevaran a la cárcel" AGN. Inquisición: 664.3. Juan fue procesado por bigamo y tal fue su excusa.

⁹ Nicolás Gutiérrez, mulato libre, es procesado porque "registrándole por conocer si llevaba algunos metales hurtados le halló una figura o yerba en una bolsilla de cuero, envuelta en unos cabellos y pedacillos de seda de todos colores" AGN. Inquisición: 740.27. Igual suerte corre José de Garay, mulato de Aguascalientes, a quien su amo le quitó "una bolsita y tenía dentro de ella una yerba, la cual halléa estar entistonada de diversos colores" AGN. Inquisición: 740.39.

¹⁰ Juan Corona, mulato de Pátzcuaro, es acusado por traer "una bolsa de gamuza dentro de otra de piel de tigre, envuelto en un listón y ruan una como yerba el uno macho y el otro hembra y molido lo daba a varias mujeres en pan, vino o fruta para que engendrassen amor" AGN. Inquisición: 789.22. María de Sandoval da a Nicolás de Castañeda "en una bolsita un muñeco con la forma de un hombre que tenía vendados los ojos y a las espaldas de dicho bulto estaba pintada una mujer y en la bolsa había unos cabellos y otras cosas que no se acuerda" AGN. Inquisición: 604.28. Francisca de Agreda, que tiene amistad ilícita con el padre fray Tomás de Horta, guarda siempre consigo "una bolsita cogida en el medio de la pollera en donde tiene aroma, almizcle y plumas de un pájaro que llaman puquí" AGN. Inquisición: 729.12. Lucía, mulata, conserva "una valona con pelos" AGN. Inquisición: 435.51. Mateo, moreno esclavo, "un paliillo" AGN. Inquisición: 380.302:350. Ignacia Bazán "un cierto animal llamado puchilile, adornado con corales y otras curiosidades" AGN. Inquisición: 753.479. Juan de Artiaga sacó de su faltriquera un papel y desenvolviéndolo dijo a este declarante que tenía allí una mano de camaleón la cual mostró y dijo tener virtud para atraer y alcanzar mujeres" AGN. Inquisición: 356.337. Agustín, mulato, carga "un ídolo" AGN. Inquisición: 372.14. Juana Carbosa, de San Luis Potosí, declara: "Y vido esta denunciante que la dicha negra Claudina tenía en una cajuela un pajarito muerto y seda encarnada, algunas cosas de olores y yerbas y decía tenía aquello para que la quisieran bien" AGN. Inquisición: 513.34. A un negro esclavo de Francisco Cruzado, de Veracruz, se le "halló una ollita de barro llena de un género de betún negro apelmazado y endurecido a modo de carbón molido y una bolsita de un género a modo de droguete tornasolado, cosida por la boca con pita blanca y a un lado pegado como un pedacillo de brea endurecida y sobre él pegado un huesecillo y tres plumas pequeñas verdes y encarnadas y otro retazo de sarasará azul atado con una hebra de seda encarnada y dos plumas negras y otra verde y negra, en medio del atadillo un cascabel y habiéndose reconocido la dicha bolsilla se hallaron en ella unos polvos como de tabaco y unos granos de maíz" AGN. Inquisición: 731.19.

¹¹ Ana María Oliveros, de Acayucan, "vio una yerba y dijo que cojida la

flor de la dicha yerba la mañana de San Juan y dándola a una persona era buena para que la quisiesen bien" AGN. Inquisición: 354.84. La mañanita de San Juan tiene en España una significación mística de que no gozan las restantes del año. Es una mañana de grandes acontecimientos. La víspera sácase al sereno una vasija con agua en la que se pone una porción de flores y yerbas aromáticas. Al amanecer báñase la gente en aquella agua milagrosa que tiene el poder mágico de embellecer. Son las muchachas que andan en la pubertad quienes mas se interesan en el baño prodigioso, pues su embellecimiento las hace propicias para el amor. La víspera de San Juan en los lugares de España enciéndense grandes hogueras de leña verde. Sobre humo y llamas saltan las mozas casaderas para conocer su ventura. Durante la noche de San Juan cuelgan en España de ventanas y balcones toda la ropa casera para que al amanecer esté empapada en el *orballo*, rocío, de aquel día que mata todo maleficio. Rodríguez López (1943): 104. A mas de elegir el día propicio, Juan Felipe Serrano "arrancó ciertas raíces de yerbas que se criaban en aquel campo y al tiempo que las arrancaba cantaba ciertos cantares o decía ciertas palabras" AGN. Inquisición: 360.576. Juan Rodríguez, al recomendar una yerba "dijo que la moliese una mujer que fuese doncella" AGN. Inquisición: 380.302:325. Juana Ramírez, en su declaración, informa como se adereza la yerba, dice que "estando barriendo una mulata llamada María se había clavado en el pie un alfiler y que bajándose a ver lo que se había clavado se halló tres manos de una yerba que se llama doradilla que tiene cinco dedos y la dicha mulata le llevó las dichas manos a este denunciante a su casa a enseñar y dice que estaban las manos trabadas unas con otras y que los dedos de abajo estaban clavados con alfileres y lo restante de la mano hasta el dedo pulgar estaba pegado con cera y encima de la dicha cera cabellos y seda de diferentes colores y oro y plata" AGN. Inquisición: 530.17. Ver, además: AGN. Inquisición: 360.380. La necesidad de la purificación aparece en la denuncia de Antonio Pardo, mulato esclavo, a quien "un moreno esclavo llamado Nicolás le dio una yerba para dar a cualquier mujer para que le quisiese bien y que había de ayunar el día que la daba" AGN. Inquisición: 380.302:354; Mariana de Covarrubias, mulata de Sayula, aconseja: "que si quería alcanzar algún hombre ayunara tres domingos al diablo" AGN. Inquisición: 685.27; Juan Muñoz, "dijo viendo pasar a una mujer que si él quisiera alcanzarla para pecar con ella lo hiciera con facilidad ayunando al diablo cuatro días" AGN. Inquisición: 356.II.37; el negro Francisco "ayunaba un día sin comer sal." AGN. Inquisición: 360.453.

¹² La forma de manos la hemos comprobado líneas arriba en el uso de la doradilla, la de órganos genitales en el *puyomate*, de otras yerbas sólo se menciona el color o el nombre, como en las siguientes testificaciones; María Núñez dice que "una negra llamada Ana que era esclava del doctor Alvaro de Vergara que al presente es mesonera en esta ciudad (de Guadalajara) le dijo que habiendo reñido con una mulata Elena, que es muerta, mujer que fue de un mulato que se dice Zetina, le trujo a esta que denuncia unos polvos la dicha Ana de Vergara en unos lienzos atados de muchos géneros de colores y se los enseñó" AGN. Inquisición: 486.540. Paula Cacaos, confiesa "que tenía consigo diferentes yerbas y entre ellas unas flores pequeñas blancas, que ordinariamente le traía un indio" AGN. Inquisición: 515.355.

Francisca, mulata, "trajo consigo en el seno atado a un trapo una raíz y unos pelos, de ellos prietos y de ellos blancos que parecían ser de animal y la raíz era como parda" AGN. Inquisición: 486.363. Juan de Urías sólo da el nombre de la yerba "yoyomillos" AGN. Inquisición: 360.457-8; lo mismo que Juana Quintero que usa "disparines" AGN. Inquisición: 360.451.

¹³ Veamos los casos siguientes: Juana de la Cruz "sacó de su propia camisa en un poco de gamuza un atadizo con una yerba la cual mascó y con ella se untó todo su cuerpo sin quedar cosa" AGN. Inquisición: 356.312; Isabel de la Cruz "le dio unos palillos de unas yerbas y le dijo que los mascase y se untase con ellas piernas e pudendas" AGN. Inquisición: 363.30; Isabel, negra esclava de doña Iseo de Arciniega, "le dio a esta que denuncia unos polvos en un trapillo atados y le dijo que eran buenos para que trayéndolos y untándose con ellos las manos los hombres la querrían bien" AGN. Inquisición: 339.563; Luisa, esclava de don Felipe de Sámano, dice "que un chino libre que vive en Coyosacán, no sabe su nombre, le dio unos polvos para que los pusiera a su marido untados en el cuello de la camisa" AGN. Inquisición: 380.302:309.

¹⁴ Así se desprende de las declaraciones de María, mulata procesada por hechizos, quien dice que las yerbas "eran a fin de que trayéndolas en el seno la quisiesen bien los hombres" AGN. Inquisición: 292.28; y de Nicolás de Velasco, a quien un mulato llamado Gabriel, esclavo de su madre, "lo enseñó que con una yerba traída consigo y molida puesta en la boca traería a sí a las mujeres" AGN. Inquisición: 380.302:346. Ver, además: AGN. Inquisición: 360.509, 317.40, 356.II.191.

¹⁵ He aquí las distintas técnicas: Juan Martín de León "le mostró unos polvos los cuales eran de yerba y los trafa en un cañuto y que eran muy buenos para atraer a sí mujeres, echándoselos encima de las vestiduras de ellas" AGN. Inquisición: 360.467; a Bernardina de San Luis "le dijo una mulata llamada Mariana, libre, que una yerba que le daría remojada en agua, rociados con ella los pies a un hombre, la querría bien" AGN. Inquisición: 380.302:325; Mateo, negro casi ladino de nación Conga, "le dio a este confesante un palito blanco para que se lo comiese y que a la mujer que deseara la hiciese que pisase su escopetina de este confesante echada en el suelo y luego se enamoraría de él" AGN. Inquisición: 486.357; María, negra de Cuencamé, "conocía un zacate que se daba debajo de los mesquites, que en mascándolo y escupiéndolo en la ropa de algún hombre y cuando pasaba en el suelo que tenía virtud para que aunque un hombre no quisiese ver a una mujer, luego vendría echando la baba por ella" AGN. Inquisición: 356.II.332; Luisa de Cuéllar, al denunciar contra Andrés, chino de Puebla, dice que "entrando en casa de esta el dicho chino un día le pidió esta que le diese unos polvos para tornar a atraer al dicho hombre que esta tenía y tomarlo a reducir a su amistad y el dicho chino le dio tres géneros de polvos unos para que se los echara en el agua que había de beber el dicho hombre, otros para que se los echara en la cabeza, otros para que los trujera a raíz de las carnes" AGN. Inquisición: 486.294; a Cota, mulata esclava, se le aconsejó "que tomase en chocolate un poco de carcoma de un árbol para

que un hombre la quisiese bien." AGN. Inquisición: 380.302:304. Ver además: AGN. Inquisición: 380.302:325.

¹⁶ Los casos a continuación son suficientemente ilustrativos: Pascual Bustillos, mulato esclavo, le dijo a Luisa de Solórzano "que si quería unos polvos para que la apetecieran para casarse que se los daría y cogiéndole la mano le echó unos polvos blancos en la mano derecha y le dijo que cerrara la mano y fue rezando una oración en que mentaba al Señor San José y a la Virgen y que habiéndose despedido se fue ella para el dicho río y viniendo de vuelta se le empezaron a menear los dedos de la mano en que le untó los polvos y le fue siguiendo el mismo temblor por todo el brazo hasta el corazón, como que le picaba algún animal y le brincaba, agarrándole media cabeza, el pecho y el brazo, con tanta vehemencia que le veían todos menear la parte dicha y se quedaba con ésto en un todo privada, hasta que le decían algún evangelio o exorcismo iba sintiendo alivio y que en aquella primera vez que le sucedió, le suscitaron deseos de casarse" AGN. Inquisición: 899.281. Antonio de Larios, mulato "le trajo unas yerbas de la costa a la dicha Francisca de Fuentes y han hecho tanto efecto que siendo la dicha su suegra vieja y sin dientes tiene a raya al dicho hombre y aunque tropiece con otra moza y de buena cara, se vuelve luego a su amistad" AGN. Inquisición: 695.78.

¹⁷ Cuenta Isabel de la Cruz, mulata, contra sí: "Estando yo en el pueblo de Pilcai en mi casa el mayordomo indio cocinero me dijo que tomase unos polvos para dárselos a un hombre con quien trataba para que nunca me dejase, truje los dichos polvos dos días y díselos en chocolate a mi manubo, el cual haciendo con ellos extremos de amor torné a decir al indio que quitase aquello al dicho hombre y que si no le había de acusar a mi amo para que le castigasen, él lo hizo con lo cual se olvidó de mí." AGN. Inquisición: 303.77. Elvira de la Barrera, informa "que una mulata llamada Marta, criada del licenciado Hernando Costilla le había puesto en una manga del jubón que traía vestido una raíz con que le traía loco y que cuando lo vio la sacó de la manga y la arrojó por ahí y luego se sintió sin afición a la dicha Marta" AGN. Inquisición: 339.579.

¹⁸ María Josefa, mulata de Michoacán, dijo "que mataría dos polluelos de chuparrosas y los enlisonaría" AGN. Inquisición: 792.347; Lutgarda, mulata libre de Acámbaro, añadió "que el dicho pájaro iba aliñado con hebras de lana en el pico y en los pies, de diversos colores, y que era circunstancia que había de llevar encarnado en el pico, verde en los pies y amarillo en las alas" AGN. Inquisición: 792.348. Francisco Xavier de la Consolación "para conseguir mujeres le ayunaba a un pajarito llamado chuparrosa" AGN. Inquisición: 789.26.

¹⁹ AGN. Inquisición: 844.4, 792.346, 536.22 y 901.295.

²⁰ Pedro Díaz de Agüero, de Tixtla, supo que "en la provincia de Guatemala usaban los indios dar el corazón de una tortolilla pequeña, ave conocida, sacándoselos antes que muera" AGN. Inquisición: 435.147. Bernabé del Valle

"dio unos sesos de cuervo en agua a una mujer con quien andaba revuelto a fin de que le quisiese bien" AGN. Inquisición: 347.172.

²¹ La mulata Mariana usa "sesos de mula" AGN. Inquisición: 561.1; Luis Bernardo, mulato de Sinaloa, prefiere "las alas de un pájaro que llaman tordo y tiene los remates de ellas colorados" AGN. Inquisición: 360.396; Francisco, chino, "tomó una rana y la molió con los huesos y los polvos los echó en un pastel y lo dio a comer a una morena para que lo quisiese bien" AGN. Inquisición 380.302:326. Una mulata nombrada Ana María tiene por cierto "que cuando se ausentaba algún amante de alguna mujer, para que volviera brevemente que se había de coger un sapo y quitarle el pie y colgarlo en un rincón y que a breve tiempo vendría el ausente porque el sapo iría a gritar adonde se hallaba el ausente" AGN. Inquisición: 551.122; a Tomasa Ruiz, una mulata llamada Antonia de Zumarra, le enseñó "que cogiendo unos camaleones y dándolos a comer a cualquiera la querría mucho; ytem que cogiese un zopilote y sacándole los sesos y cocidos con un huevo los diese a comer" AGN. Inquisición: 380.302:343.

²² Juan Zacarías, mestizo, decía a su denunciante "que si quería conseguir con facilidad alguna mujer para las cosas del mundo, tomase los huesos de un pájaro, que llaman alma de perro y los llevase a poner a la iglesia sobre el ara en que se dice misa y que quedaban consagrados dichos huesos y que después los enterrase en paraje y lugar donde acostumbrasen las mujeres hacer sus necesidades corporales y que entonces ellas mismas lo seguirían" AGN. Inquisición: 899.277 y 280. En la práctica anterior el aderezo del pajarito de querer es tiene un fuerte sabor medieval de costumbre mágico-cristiana, al tratar de transmitir al póculo su ente anímico por medio de una consagración verificada impensadamente por un sacerdote católico. Esta parte de la práctica parece copiada del hombre occidental: Gaspar de Medina "declara que Pedro Fernández de Tello, sacerdote de Salamanca, le dijo que había visto en la Clavicula Salomonis que una yerba llamada valeriana y puesta debajo de una ara y diciendo misa sobre ella, con esta hacen unas hechicerías que le contó y no se acuerda" AGN. Inquisición: 380.302:353.

²³ Joseph Tadeo dio "a un negro llamado Lucas, esclavo también del dicho Rendón, un hueso de difunto que le pidió, diciéndole que era remedio eficaz para conseguir mujeres" AGN. Inquisición: 953.14; la Cantoral "trafa consigo un hueso de difunto que había tomado de la iglesia de la Veracruz y en presencia de este testigo molió el dicho hueso en un almirez haciéndole polvo" AGN. Inquisición: 318.9c; Mariana de Rueda "buscando el peine había hallado un trapo lleno de tierra y que le había preguntado a la dicha Mariana, mulata, que qué era aquello y le dijo: Déjalo niña que es tierra de muertos para darla a los hombres para que me quieran" AGN. Inquisición: 561.1; Francisco, esclavo de Hernando de Salazar y Silva, de tierra Angola y soltero "le dio a este denunciante unas tierras que en el monte había quitado del pie de un arbolillo que con el aigre se movía a todas partes y le dijo a este confesante eran buenas para atraer mujeres" AGN. Inquisición: 363.18.

²⁴ Juana de la Cruz dijo "que se quería quitar a sí propia la porquería que

tenía en el dedo mayor de en medio entre la uña y en el dedo mayor del pie y en la boca del estómago y en las espaldas y en la frente entre las dos cejas y en la olla de la garganta y que aquello todo junto trayéndolo consigo en la faja del faldellín y echándolo en la comida de un hombre moriría por ella" AGN. Inquisición 356.312; Antonio, negro de Querétaro, le dio a esta testigo "dos palitos poco gruesos, negros del largo cada uno de lo que hay desde la primera a la segunda coyuntura del dedo pulgar de la mano y le dijo a esta testigo que tomase un poco de algodón blanco que le dio junto con los dichos palitos y que con ambas cosas tomando tierra de aquella parte del suelo donde pusiese el pie el hombre que esta testigo desease que la quisiese y amase y echase aquella tierra en el dicho algodón y palitos, esto haría que aquel hombre amase y quisiese a esta testigo aunque estuviese al cabo del mundo" AGN. Inquisición: 486.359; el negro Antón Lindo aconsejó "que tocando la tierra donde la tal mujer pisase y mezclándola con ella o con lo que quedase en el plato donde comiese, vendría a conseguirla" AGN. Inquisición: 360.176.

²⁵ Para el uso de uñas ver: AGN. Inquisición: 363.16, 486.425; para cabellos: AGN. Inquisición: 435.121, 435.147, 791.474, 1167.8, 1169.263, 1205.22.

²⁶ Para el empleo de agua de lavadura puede consultarse: AGN. Inquisición: 314.8, 339.26, 335.22, 356.11.75, 380.302:325 en hombres, 436.56, 486.563, 497.13, 551.122, 798.1.

²⁷ A este respecto, ver: AGN. Inquisición: 317.23, 339.89, 360.172, 380.302:318, 356.11.368, 435.227, 561.1, 561.4, 605.16. Gage (1946), tituló el capítulo XVI de su obra: "Del estado eclesiástico de Chiapa, de la extensión del Obispado, y de lo que aconteció a un obispo que quiso prohibir en la iglesia el uso que hacían del chocolate las mujeres durante la misa y cómo lo envenenaron."

²⁸ Para el caso, ver: AGN. Inquisición: 356.94, 360.242, 356.310, 360.379, 360.383, 360.243, 376.22, 435.71, 613.2. El ritual de la ligadura varía: Francisca Cerón "había ligado al licenciado don Juan Dávalos, Oidor de esta Real Audiencia, de esta manera, que llamó a una india y le hizo poner una jicara de agua y en ella unos capullos de algodón y una candela encendida y diciendo no se qué palabras sobre ello todo esta que declara no sabe qué palabras fueron, escarmenó la dicha india el dicho algodón y lo hiló y se lo dio a la dicha doña Francisca para que se lo atara en la muñeca diciéndole que trayendo aquel hilo jamás se apartaría de ella dicho don Juan Dávalos" AGN. Inquisición: 486.48; en cambio Isabel Guijarro, mestiza, "pidió un tecomate y en él trujo un poco de agua y se tornó al aposento de la dicha Gerónima, negra, donde estuvieron encerradas y la dicha Guijarro tomó un cuchillo y en los cuatro rincones del aposento y en medio de él hizo cinco agujeros de los cuales sacó tierra y la echó en el dicho tecomate y luego sacó del pecho una como mano de sabandija con cinco dedos y de un papel unas yerbas secas y todo lo echó en el dicho tecomate y estando haciendo ésto alzó los ojos al techo del dicho aposento, haciendo visajes y hablando entre sí con la cabeza y hecho ésto tomó el dicho tecomate y lo puso en el suelo del dicho aposento y se acostó de espaldas la dicha Isabel Guijarro y

con la cabeza y cerebro de ella le dio de golpes al dicho tecomate y lo volvió boca abajo sin que se derramase nada y se lo dio a dicha negra diciendo que se lavase" AGN. Inquisición: 314.8.

29 Consúltese: AGN. Inquisición: 365.8, 380.302:317, 278.381, 486.294. Leonor de Islas, mulata blanca natural de Cádiz y vecina del puerto de Veracruz, al hacer el relato del aderezo de la cinta mágica revela una decidida influencia europea en el ritual. He aquí su confesión: "que por el dicho tiempo había ido a casa de una de las dichas mujeres, la cual en su presencia y de otras dos, había tratado del disgusto que tenía de que cierto hombre con quien tenía amistad deshonesto la dejase y estuviese prendado de otra mujer y que no sabía qué hacer para que el dicho hombre tuviese disgusto con ella, a lo cual una de las otras mujeres le aconsejó que lo ligase, que no había mejor cosa y que en la Habana se usaba mucho; pero que advirtiese que no le había de ligar para con la mujer con quien trataba solamente, sino para con todas en común, porque de lo contrario sospecharía contra ella y la mataría, porque por esta causa habían sucedido muchas desgracias en la Habana. Y que la dicha mujer otro día después de lo referido había dicho a la dicha rea que quería fuese con ella a casa de cierta amiga suya para que le aderezase una cinta para el dicho efecto" quien "tomaba una agujeta de los calzones del hombre a quien había de ligar y la conjuraba y mandaba que la enterrasen a la puerta de la calle por donde dicho hombre había de entrar y que la persona que esto hubiese de hacer al tiempo de enterrarle llamase a Barrabás, Satanás y otros demonios, lo cual había de ser en viernes para que aprovechase. Y que para el dicho efecto había pedido a cierta mujer, demás de la cinta, algunos pelos de diversas partes del cuerpo para sahumar la ropa de un hombre que pretendía volviera a su amistad y habiéndoselos dado, había hecho diligencia en la forma referida, volviendo la cinta a la dicha mujer, que se la había dado, con tres nudos, y después de poco tiempo había sucedido que el hombre que deseaba había vuelto a su amistad" AGN. Inquisición: 341.1.

30 Véase: AGN. Inquisición: 128.6 128.11, 303.324, 380.302:308, 520.60, 1019.1, 1122.149, este último referente a doña Luisa Abuelo y Montezuma. La consulta al sacerdote la llevó a cabo Gaspar de Mier que "echó de ver estar enfermo de cierta enfermedad secreta y consultando con algunas personas le dijeron estar ligado y con el deseo de alcanzar salud lo consulté con el padre maestro fray Andrés Jiménez, de la orden del glorioso Santo Domingo, el cual me dijo que mandaría hacer dos anillos de oro con los cuales sanaría de esta enfermedad" AGN. Inquisición: 328.134: los anillos "para que tengan esta virtud los han de hacer el jueves santo desde las nueve horas del día hasta las doce" AGN. Inquisición: 328.132. La consulta al curandero, un mulato de Soconusco llamado Luis Méndez, la solicitó una esposa afligida, que declaró: "Estando ligado su marido por Rosa de Osorio, mestiza, como tiene declarado, solicitó remedio para que a dicho su marido se le quitara dicho impedimento y que un mulato llamado Juan de los Nichos que vive a la orilla del Río Pensativo, le dijo a esta denunciante que en casa de Patricio Rocha, Contador de la Real

Caja, vivía un extranjero el cual curaba dicho mal y esta declarante le pidió viese al dicho extranjero para que diese remedio y habiéndole visto, pidió el dicho extranjero le enviase manteca de víbora, bálsamo y pelos de mico negro y la dicha denunciante dio parte a su marido Juan de Fuentes, mulato, del remedio que aplicaba el dicho extranjero y de las cosas que pedía, y el dicho su marido desde el pueblo de San Juan Obispo le envió a esta declarante la manteca de víbora envuelta en dos hojas de anona y los pelos de mico con seis pesos para que diese al extranjero para comprar el bálsamo y para que compusiese el remedio y habiéndole enviado el dicho extranjero el remedio compuesto y hecho en una conchita; y le envió a decir el extranjero que con aquel unto, que le enviaba, había de untar al dicho su marido tres veces... y que con estas diligencias hechas con efecto se le quitó al dicho su marido el dicho ligamento" AGN. Inquisición: 695.78.

³¹ A este respecto ver: AGN. Inquisición: 360.403, 360.423, 380.302: 309.330 y 352, 435.22, 435.25. Un proceso elaborado lo señala en su declaración doña Blanca de Sosa "que tratando a esta que declara un hombre y pretendiendo apartarse de él así por la ofensa a Dios como por aborrecimiento del dicho hombre y por no haberse preñado llamó a una india y le rogó que le diese o procurase algún remedio con que el dicho hombre no la apeteciese ni pudiese tener ayuntamiento torpe con esta que declara la cual le dijo que cogiese una aguja de coser y ensartase en ella un cabello de su cabeza y lo revolviese en la dicha aguja y le metiese en la boca y se pusiese una poca de albahaca o *piciete* a raíz de la carne, en el estómago" AGN. Inquisición: 486.193.

³² Ver: AGN. Inquisición: 278.415, 360.440, 363.30.

³³ Ver: AGN. Inquisición: 435.135, 515.355, 278.497. La eficacia de la repulsión la revela: AGN. Inquisición: 767.23. Un caso en que el remedio surtió efectos inesperados lo suministra Francisca de Zamora quien, al denunciar a Catalina Ruiz, dice: "la cual ofreció ayudarla y le diese los dichos polvos para que el marido la aborreciese y se fuera y la dejase... y le llevó unos polvos los cuales no vió esta declarante más de que la dicha Catalina Ruiz dijo habérselos dado poco a poco a su marido en el chocolate hasta que se acabasen y volviendo esta declarante de allí a ocho o diez días a casa de la dicha Catalina y preguntándole cómo le iba con los polvos que a su marido iba dando le respondió que había sucedido muy al contrario de lo que había pensado porque en vez de que el dicho su marido la aborreciese que era lo que deseaba le sucedió al revés y al contrario enlazándose en su amor recíproco en el uno y en el otro queriéndose tiernamente y viviendo en santa paz que antes no la tenía con el dicho su marido" AGN. Inquisición: 486.209.

³⁴ Ver: AGN. Inquisición: 131.3, 278.400, 318.5h, 339.583, 356.86, 356.349, 356.11.323, 360.514, 360.560, 363.5, 373.29, 380.302:345, 435.72, 435.411, 486.191, 561.1, 781.15, 1100.17.

³⁵ Ver: AGN. Inquisición: 360.432, 435.71, 435.222, 486.195, 486.517, 520.2,

520.146, 792.14, 792.17, 813.598, 899.1, 435.432, 347.172, 339.572, 356.II.161, 486.700, 360.437.

³⁶ Juan Francisco, mulato de Teloloapan, aconseja que al sacar tierra de sepultura "interin no resollase" AGN. Inquisición: 516.493. Pedro Juárez al declarar contra Antonia González, afirma "le dijo la dicha mujer que fuese a la iglesia y que de la tierra que estaba en alguna sepultura más cercana al cuerpo muerto le llevase de ella con la cual le haría la casa franca para su entrada" AGN. Inquisición: 356.II.370; Martín, negro esclavo tenido entre la gente de su color por hechicero, dice "que la tierra de muertos era buena para hacer dormir a quien la tuviese debajo de la cabecera; trújome la e hice poner debajo de la cabecera de mi padre y madre" AGN. Inquisición: 360.171; Juana de la Cruz, mulata, aconsejaba a la denunciante "tomase un huesito de una sepultura y le pusiese debajo de las almohadas de sus amos para el mismo efecto de salir de noche sin ser sentida" AGN. Inquisición: 360.21. Ver, además: AGN. Inquisición: 1029.10, 317.43, 278.409, 636.17, 624.9.

³⁷ Catalina, negra mandinga, es acusada por decir "que la mujer que ande en malos pasos no será sentida de su marido si tiznare una jicara por de afuera y se la pusiese la tal mujer a su misma cabecera" AGN. Inquisición: 486.409; a María, negra esclava, "le trasegaron la caja en que guardaba su ropa la dicha negra y le hallaron una cabeza de cuervo con sus plumas, seca; la dicha negra dijo que aquella cabeza le llamaban *papanton* y que era buena para hacer dormir a las gentes" AGN. Inquisición: 498.8; Mariana, mulata, dice "que si quisiera salir fuera de noche sin que su madre la sintiera, para que se quedase dormida que cogiese los ojos de la gondolrína y se los pusiese debajo de la cabecera que luego se dormiría y podría salir" AGN. Inquisición: 561.1.

³⁸ Juana de la Cruz dice: "para que una persona pueda salir de noche es bueno clavar un zapato con un cuchillo debajo de la cama de sus amos para que se queden dormidos" AGN. Inquisición: 360.21; Francisco Redondo promete a Melchiora de los Reyes "que le daría una soga de ahorcado y que poniéndosela a su marido a la cabecera dormiría con ella hasta que viniese y se la quitase" AGN. Inquisición: 360.483; Agustín Loza denuncia "que estando mal entretenido con una negra de la estancia públicamente se iba todas las noches a casa de su galán dejando en la cama a su marido y que platicaba a sus amigos que ella con rezar una oración a el oído a su marido se quedaba dormido como un palo y se iba a sus delirios y que así que volvía le volvía a rezar la oración y luego despertaba" AGN. Inquisición: 1223.167.

³⁹ AGN. Inquisición: 360.501 y 612.8.

9. DIAGNÓSTICO Y PRONÓSTICO

¹ Lévy-Bruhl (1945): 101

² AGN. Inquisición: 878.398

³ Hallowell (1934): 398; dice: "Por medio de tales sueños el individuo entra en relación directa con los seres que, según cree, son potencias que actúan en el mundo que le rodea. Pero no los ve sino con los ojos del alma, no con los del cuerpo. Además, estos seres espirituales del universo constituyen para él un *continuum* con el mundo ordinario de la percepción sensible. Son partes integrantes de la realidad y no seres sobrenaturales en el estricto sentido de la palabra"

⁴ AGN. Inquisición: 878.384

⁵ AGN. Inquisición: 339.574

⁶ Lévy-Bruhl (1938): 98

⁷ AGN. Inquisición: 668.7

⁸ Ver nota 94, cap. 7

⁹ AGN. Inquisición: 354.85, 551.122, 513.5

¹⁰ AGN. Inquisición: 674.2

¹¹ AGN. Inquisición: 536.24

¹² Ver nota 43, cap. 7 y nota 11, cap. 8. Anotemos, como ejemplo, un caso relatado en el proceso contra una mujer de Filipinas, llamada Martina. La denunciante dijo: "encerradas las dos en un aposento la desnudó en cueros a la dicha doña Tomasina y puesto un brasero encendido y la susodicha rebozada en una frazada y echando en la lumbre diferentes badulaques de yerbas, arroz y otras semillas y puesta la doña Tomasina encima del dicho brasero recibía todo el vapor que salía de dichos badulaques en que ocupaban algún tiempo y que la dicha doña Tomasina se acongojaba mucho con el dicho vapor hasta que no pudiéndolo sufrir mas se apartaba de él y que esto lo hizo por tres veces en tres viernes de marzo, diciendo la dicha Martina que era requisito para que aprovechase hacerlo en dicho mes y dichos días y que la lumbre que quedaba en el brasero se había de sacar de casa y llevarla a enterrar a otra parte" AGN. Inquisición: 520.46.

¹³ Gerónima Pacheco informa del procedimiento inductivo que utiliza una zahorí: "le enseñó una oración de San Juan y que dicha se asomase a la ventana y echando una pera en la calle si la alzaban presto era señal que con brevedad tomaría estado y si hecho ésto pasase persona secular sería casada y si eclesiástica sería monja" AGN. Inquisición: 380.302. Mencía de Zuñiga acarrea la suerte con una piedra curiosa, en la pulsera, "que teniendo una persona un pedacito de ella consigo y entrando en un tablaje de juego arrastraría y ganaría a todos el dinero" AGN. Inquisición: 360.207. Francisco de Avila Ortega "siendo inclinado a jugar le habían dicho algunas personas de cuyos nombres no se acuerda que trayendo consigo una mano de tejón o de zorrillo ganaría siempre y no perdería" AGN. Inquisición: 363.30. Para provocar el presagio venturoso el ayuno es medio coadyuvante tenido por eficaz.

¹⁴ Teresa de León llega a alcanzar fama de zahorí por "gracia particular que tenía" AGN. Inquisición: 380.516. Por 1708 reside en Puebla una mulatilla de 10 a 12 años que es consultada en casos de hurtos. AGN. Inquisición: 733.9. Juana de Alarcón, mulata libre de San Juan del Río, "es muy temida en este pueblo porque sabe todas las cosas que pasan" AGN. Inquisición: 852.1. Asimismo lo es Pedro Juan que "conoció quien había hecho el mal entre muchos negros que vido" AGN. Inquisición: 674.4. La mulata Juana dice "que ella no sabía nada por arte del demonio, pero lo que Dios le había dado nadie podía quitárselo, que era conocer ella lo que cada uno tenía en su corazón" AGN. Inquisición: 514.2. En cambio José María del Castillo, mulato de Lagos, para llegar a zahorí firma pacto con el demonio. AGN. Inquisición: 1101.21. Al mulato Morales, de Chiapas, las cosas que están por suceder se las dice "un santo que le es tan *familiar* que casi siempre anda a su lado" AGN. Inquisición: 471.148. El mulato esclavo Tata Pepe, José de Zepeda, interroga a los antepasados, reinterpretados como ánimas del purgatorio, éstas le dicen "cuando salían a penar" y guarda comunicación con ellas para conocer las cosas ocultas y lo que habrá de suceder. AGN. Inquisición: 828.1.

¹⁵ AGN. Inquisición: 278.243. Ver, además: AGN. Inquisición: 302.11, 385.4, 373.20, 458.368, 478.128, 592.8. Andrea, esclava de don Luis de Quezada, vecino de Antequera, utiliza su sabiduría de pitonisa para descubrir hurtos. Hernando de la Peña "haciendo diligencias para buscar una pérdida que tuvo de un carga de grana oyó y entendió de otros mulatos y negros de la dicha Villa de Nexapa que en la dicha casa había una negra llamada Andrea la cual con título de zahorí era hechicera y que ella le diría donde estaba la dicha carga y el dicho mulato le habló y le dijo algunas razones sin fundamento las cuales le había dicho esta dicha negra por un lado y que por el hablaba a manera de títere ronco, mal pronunciado, de manera que no se entendía sino que la misma negra declaraba lo que hablaba y la dicha habla sobre el costado izquierdo y este declarante por ver y experimentar si era el mismo demonio le refirió uno o dos veces: Jesús, Santa María, y con todo eso vio y oyó a la dicha voz responder a la dicha negra" AGN. Inquisición: 316.26.

¹⁶ AGN. Inquisición: 456.542. El interrogatorio de la palma de la mano, parece un método vicariante al que acude la mulata Magdalena Guzmán, de Veracruz. AGN. Inquisición: 471.57. Igual procedimiento usa Ana, de Sola, en casos de hurto "haciendo primero ciertas cuentas en la palma de la mano en las rayas naturales que están en ella y la dicha Ana, del pueblo de San Juan, le respondió que los brujos le hurtaron el dinero y que para eso y descubrirlo cojiese una candelá y la llevase a la iglesia de esta cabecera y la encendiese delante de la imagen de San Simón, que está allí y con eso aparecería el dinero porque San Simón es Señor de los brujos" AGN. Inquisición: 456.542.

¹⁷ Mariana de Aguilar, de Tepeaca, "tiene unas piedras verdes y azules que llaman *chalchihuites* y que tiene entre algodones y que esta declarante vio por vista de ojos que dicha Mariana de Aguilar los sacaba al sol en un ca-

joncito y que no sabe ni entiende a que fin los sacase al sol y los guardase mas que ha sospechado de ello y que la dicha Mariana de Aguilar es curandera" AGN. Inquisición: 356.41. Juan Pavón, mulato de Castillo de Golfo Dulce, en cambio, "tiene una piedra que por una parte está colorada y por la otra negra" AGN. Inquisición: 899.1. El significado de los colores rojo y negro no los expresa el denunciante. El uso diagnóstico de las piedras y cristales parece explícito en la testificación contra María de la Concepción, mulata, que "usaba un vidrio en que veía si era hechizo" AGN. Inquisición: 844.6. Las piedras diagnósticas, afirmamos, gozan de naturaleza sacra. Baltazar Martín, Nicolás Lozano y Manuel Canché, acusados de adorar ídolos —entre ellos la piedra divinatoria que los mayas llaman *zatzun*—, dicen en su confesión: "que la forma que tenían de adorarlos era sacar los ídolos que eran tres piedras de diferentes colores pegadas con copal en una tabla de cosa de un palmo, los cuales tenían y adoraban por diferentes dioses y que el uno de ellos tenía por nombre *Zatzun* en su lengua, que era el dios cristallino, que tenía poder para darles agua cuando se las pedían para sus milpas y sementeras y que la otra piedra que también veneraban por dios, se llamaba *Ekpabahtun* y que este era el dios del Sol, que hacía que no calentase mucho para que no se les secasen las sementeras y que la tercera piedra se llamaba *Tanyolkanchac*, que era el dios a quien pedían les diese toda fertilidad y abundancia" AGN. Inquisición: 629.4. Para mas detalles respecto a los dioses mencionados ver: Villa Rojas (1941): 118. En lo que concierne al *chalchihuitl* Brinton (1894): XXXI11.54, hace notar que en el confesionario en lengua mexicana del padre Bartholomé de Alva el sacerdote pregunta al penitente: ¿posees hoy día pequeños ídolos de piedra verde o ranas hechos de ella? ¿los pones al sol para que se calienten? ¿crees tú y sostienes por verdadero que esas piedras verdes dan el alimento y la bebida, como creían los antepasados que murieron en la idolatría? ¿crees tu que ellas te dan ventura y prosperidad y buenas cosas y todo lo que quieres o deseas?

¹⁸ He aquí, entre otros, cuatro casos ilustrativos. De la denuncia en contra Catalina de Vargas, vecina de Veracruz, tomamos el párrafo que sigue: "las susodichas algunas veces en casa de la dicha Silva y otras veces en casa de Luisa de Heredia cuando tenía alguna negra preñada tomaban una taza de agua y una candela encendida y llamaban a esta que declara por estar preñada para que dijese lo que veía en la dicha taza de agua diciendo primero estas palabras: en el nombre del padre y del hijo del espíritu santo Señor San Julián, suertes echaste en la mar, si buenas las echaste mejores las sacasteis, por vuestra Santidad y mi Virginidad me enseñeis lo que os pido, las cuales palabras sabían todas las mujeres que tiene referido... otra vez echaron las suertes por Catalina Ortiz mujer que era entonces de Juan Beltrán que ya es difunto por ver si ella había de casar con Juan de Alemán con quien de presente se trata de casar por estar ella viuda y vido en la dicha taza muerto un bulto de hombre que se parecía a Juan Beltrán, cercado de candelas al rededor" AGN. Inquisición: 238.7. Leonor de Sosa, al declarar contra un negro esclavo del racionero Montes de Oca de Guadalajara, dice que "habló con el dicho negro que no sabe su nombre sobre la falta de las mulas el cual le había respondido que no tuviese pena y el dicho ne-

gro puso dos candelas encendidas delante de una imagen de Nuestra Señora en casa del dicho racionero y una jicara de agua y con una vara meneaba el agua y de allí a poco dijo: Ya han aparecido tus mulas y llegado a tu casa envía un indio y en una quebrada las hallarás y la dicha envió al indio y las halló maneadas y mancornadas" AGN. Inquisición: 486.555. Juan Verondate, mulato, es acusado por brujerías y de él se dice: "y entonces el dicho mulato pidió a esta le trajese una xicara llena de agua y esta se la trajo y sacando del sombrero tres palillos se entró con ellos y con la xicara llena de agua en un aposento sólo y esta se subió arriba a darle de comer a sus amos y no vio lo que pasó mas que después envió el dicho mulato que mirase en el agua y que esta tenía sospecha de tres personas que habían hurtado el dicho plato y mirando en el agua vería que no era ninguna de ellas y ésta por estar preñada no se atrevió a mirar aunque vio los tres palillos en el agua y cruzados los dos en uno, y el dicho mulato le dijo que fuesen a donde estaba el plato y así fueron a casa de Juana de Urrutia, hermana de esta" AGN. Inquisición: 238.14. El denunciante del negro bozal Manuel Francisco, del ingenio de Talcomulco, Mor., afirma que "llevado del deseo de hallar su escopeta y mulas entró con dicho negro en un aposento, en donde se encerró el negro, el cual puso un plato con agua, encendió dos candelas y cogió cinco palitos y dijo: que dentro del agua veía un santo y de esto decía: quítate Santo que no te quiero a tí sino el arcabuz y tras este dijo que las mulas que habían faltado las veía en dicho plato con agua" AGN. Inquisición: 676.5. Ver además: AGN. Inquisición: 131.1, 777.23, 844.6. Adriana Ruiz de Cabrera, negra, La Cumba, procedente probable del mediodía español, en un lebrillo con agua pone "unas ruedas de un pliego de papel con rayas y números y estrellas como de carta de marear, dándoles nombre a las rayas de ríos y de varios hombres presuntos culpables del hurto de joyas y plata". AGN. Inquisición: 457.158.

¹⁹ Un ejemplo de este tipo lo suministra María Antonia Muñoz, que en su declaración, dice: "vi hacer un abuso estando una criatura enferma que fue coger un plato y estregar dos huevos y ponerlos debajo de la cama de dicha criatura enferma y habiendo oído decir que dicho abuso estaba quitado por el Santo Oficio y por saber yo si era aquel el abuso que quitado estaba pregunté que para qué ponían aquellos huevos debajo de la cama de aquella criatura enferma, me respondió que era para conocer si le habían hecho mal a aquella niña, que si le habían hecho mal quedaban estampados los ojos de la persona que había hecho dicho mal en los dos huevos" AGN. Inquisición: 878.383.

²⁰ AGN. Inquisición: 529.35.

²¹ He aquí tres casos en que se utilizan los granos gordos de maíz: Francisca de Nava, denuncia de sí que "para que le dijese si volvería dicho hombre con la declarante o no, y habiendo entrado en su casa estuvo con la dicha Rosa, la cual cogió unos granitos como cabezas de grano de maíz y echó en una batea de agua o cajete y fue echando cada grano de por sí, primero las mujeres poniendo el nombre de cada una de ellas y después echó otro grano poniendo el nombre del hombre, y antes de echarlo le dijo que si dicho grano se iba con el de la declarante el hombre se iría con ella y

dejaría a la otra; pero si dicho grano se iba con la otra se iría con ella y dejaría a esta" AGN. Inquisición: 1122.157. Joseph del Castillo, mulato de Ciudad Real de Chiapa, preso por supersticioso, declaró "que trabajando en el obraje de tinta del pueblo de Mapastepeque sucedió habrá tres años se le perdió una navaja y juntando seis compañeros trabajadores que tenía, cogió este declarante seis maíces y los fue pintando con una aguja poniendo en cada uno cosas diversas, en uno una cruz, en otro un corazón, en otro una estrella y en otro una s y en los otros otras letras que ya no se acuerda y los echó dentro de un sombrero y hizo a dichos trabajadores que sacase cada cual su maíz y habiéndolo ellos hecho les dijo este declarante los volvíesen a echar, como los echaron en el sombrero y que ya sabía quien tenía la navaja y que se la pusiesen donde estaba, que no quería declarar quien era por no afrentarlos" AGN. Inquisición: 792.7. Pero el denunciante aclaró que "les hizo sacar los maíces para conocer quien tenía la navaja porque precisamente estaba en poder del que sacase un maíz que con especial señal había puesto Castillo con los otros maíces y que en dos ocasiones que hizo esta prueba sacó el maíz señalado Francisco Xavier, quien llaman Santa Ana por ser del pueblo de este nombre del Obispado de Goathemala y por esto está el Joseph del Castillo fijísimo en que dicho Francisco Xavier tiene la navaja y así se lo ha dicho a este declarante afirmándole que no puede faltar a la prueba de dichos maíces; pero no es así como lo afirma Castillo, pues dicha navaja halló este declarante en las pilas del obraje en el lugar donde estaba sentado dicho Castillo" AGN. Inquisición: 792.7. Ver, además: AGN. Inquisición: 285.36.

²² De una información contra Catalina, esclava poblana, tomamos el siguiente párrafo: "estando con deudas por saber si el acreedor la compadecería su esclava negra díjole haber visto en Sevilla echar la suerte de las habas a una morisca, de quien la aprendió" AGN. Inquisición: 322.227.

²³ AGN. Inquisición: 238.4, 15.256.

²⁴ AGN. Inquisición: 341.1.

²⁵ AGN. Inquisición: 302.8.

²⁶ AGN. Inquisición: 435.293. Las mulatas esclavas de la Condesa de Orizaba, según denuncia de Sebastián Antonio de Murcia, ejecutan la suerte en batea y no en cedazo: "dos de dichas esclavas que nombra estaban teniendo una batea pequeña, que estaba vuelta hacia abajo, sobre la cual tenían unas tijeras como cosa de un dedo abiertas y dichas esclavas tenían una de un lado y otra de otro por la parte de los ojos de las tijeras afuera y estando presente el testigo un rato había oído que dijeron las palabras siguientes: Por San Pedro y por San Pablo y por el glorioso Santiago, que Pedro, negro esclavo de dicha Condesa el cual estaba presente, tomó la cosa perdida y así mismo nombraron a Juana de Alvarado, así mismo negra esclava de dicha Condesa y repitiendo a nombrar otro de cuyo nombre no se acuerda este testigo se volteó la batea" AGN. Inquisición: 539.15. Ver, además: AGN. Inquisición: 817.34, 585.30, 689.2, 697.19, 746.366 y 813.356, 859.382, 919.26.

²⁷ AGN. Inquisición: 435.210 y 520.197.

²⁸ AGN. Inquisición: 689.15, trae la siguiente declaración en la denuncia en contra del sortilego Francisco: "este que declara y dicho moreno cogieron cada uno dos varitas del tamaño de una cuarta, teniéndolas amarradas con las manos, cabeza con cabeza, tendidas y en el aire y comenzaron a decir el credo y a alabar al Santísimo Sacramento e inmediatamente las varitas se fueron inclinando, sin doblarse, a un lado, que era donde se presumía estaba el tesoro."

²⁹ Lévy-Bruhl (1945): 217.

³⁰ He aquí las testificaciones correspondientes: 1) María Magdalena "pidió un pollo o polla prieto para peinar con él a dicha enferma, pues con esto se conocería el accidente, pues si moría el pollo estaba mala y si vivía, indicaba estar aliviada" AGN. Inquisición: 894.88. 2) Catalina Alvarez "buscó una jícara de agua y en ella le lavó la cabeza a la niña y después de lavada, con unas hojas le daba en la cabeza y todo el cuerpo y luego tomó un cabo de candela de cera encendida y la trujo al rededor de la cabeza de la niña y dijo: si no se apaga es de vida y si se apaga morirá y la dicha candela no se apagó" AGN. Inquisición: 339.565. 3) Magdalena, la loca, "se llegaba a la lumbre y tomaba entre las manos una poca de ceniza y refregándola entre ellas y luego medía a palmas desde el codo a la mano, quedando unas veces la medida corta y otras sobrepujando" AGN. Inquisición: 365.9. 4) Isabel Pérez de Zamora "asimismo dice y denuncia de sí que para conocer si estaba enojado otro hombre diferente del susodicho con quien asimismo tenía torpe trato por tres veces usó de una yerba en esta forma que la mascó y con ella y la saliva se refregó las manos y cuando hacía espuma conocía el enojo del dicho hombre y cuando no hacía espuma era señal que estaba desenojado" AGN. Inquisición: 435.415. 5) Luisa de los Angeles "dijo a esta testigo que si ella quería estar bien con el dicho Diego Jiménez su marido que tomase un pedazo de su camisa del dicho Diego Jiménez su marido y que sobre la rodilla la torciese e que dijese tres veces: que tuerzo, que tuerzo, el corazón de Diego Jiménez tuerzo y que después que hiciese esto e dijese las dichas palabras tornase aquella torcida que se había de hacer del dicho pedazo de camisa e la pusiese en un candil con aceite e la encendiese e si rechinase la dicha torcida como si tuviese agua era señal que el dicho su marido la quería bien e si no rechinase era señal que no la quería bien" AGN. Inquisición: 131.3. 6) Catalina Rodriguez "estaba aflijida de celos de un hombre con quien tenía amistad y para satisfacerse si andaba con otra llamó a un indio y el indio tomó una jícara de agua y asentada en el suelo echó dentro dos pelotillas de algodón una blanca y otra parda y un pedacillo de copal blanco y la blanca echó en nombre de ella y la parda en el de su amigo y el copal en nombre de la mujer de quien sospechaba y el indio dijo algunas palabras mirando la jícara que no entendió y la santiguó dos veces y luego se juntaron de suyo las pelotitas de algodón" AGN. Inquisición: 278.460. Ver, además: AGN. Inquisición: 551.100.

³¹ AGN. Inquisición: 309.26. Una variación de este tipo de procedimiento divinatorio la ejecuta Francisco de Puntilla quien "llevó consigo dos jarriillos con unas unturas y con la del uno untó al enfermo la cabeza y untada

se entregó las manos y sacudió de ellas unas conchuelas como de almejas y luego le untó con la untura del otro jarro y volviéndose a entregar y sacudir las manos vio que echó de ellas unos gusanos blancos que llaman gallinas ciegas diciendo que todo lo sacaba de la cabeza y era señal que salía la enfermedad y cuando hacía la cura hablaba en lengua que no se entendía y luego se puso unos palillos ensartados en unos cordeles a los pies, separados a la diestra y siniestra, uno enfrente de otro y volviendo a hablar lenguaje que no entendió, vio mudarse los palillos de una parte a otra y decía que le preguntaba si había de sanar el enfermo" AGN. Inquisición: 278.245. A Francisco se le prohibió el ejercicio de la curandería. AGN. Inquisición: 308.63. Labouret (1931): 458, llama *marionetas divinatorias* a este procedimiento de sortilegio que encuentra entre las tribus lobí de la Costa de Marfil, en Africa. El procedimiento, sin embargo, parece haber tenido una gran difusión en el continente negro, según se desprende de la testificación de Luisa, negra cimarrona, quien presa y "preguntada si sabe o presume la causa porque ha sido llamada dijo: que presumía que era para saber de ella lo que sabía de las hechicerías que hacía un negro llamado Domingo Angola el cual sabía era huído de la jurisdicción de Zacatecas y que ella estando huída de su amo, se fue a la jurisdicción de Cuauhnahuac a un pueblo llamado Temimilcingo y fue a topar con él y estuvo en su compañía tres meses desde julio pasado de este presente año y en este tiempo vido muchísimas veces a este dicho negro Domingo hablar con unos palillos o muñecos vestidos como hombre el uno y como mujer el otro y los palillos hablaban con él delante de todos, que lo entendíamos y oíamos que hablaban en español y en lengua *congo* y ni más ni menos bailaban los bailes de las dos naciones y cantaban en las dos lenguas susodichas, clara y distintamente, de suerte que todos lo oíamos y entendíamos y juntamente pedían los dos muñecos de comer y en trayéndoles la comida, la estaban mirando y de allí a un rato decían sin llegar a ella y a nosotras: Hemos comido, comed vosotras; y también cuando era tiempo de ir a hurtar decían: Camínad, que es tiempo de ir a hurtar a tal parte, y cuando no era tiempo y se lo preguntaban decían: Agora no es tiempo." AGN. Inquisición: 486.254. En el caso anterior las marionetas divinatorias parecen combinarse con la ventriloquia.

²² Lévy-Bruhl (1945): 217.

²³ María de los Santos, mulata natural de Tlaxcala, "habiendo dejado un poco de dinero se lo hurtaron y habiendo entrado en el aposento de Domingo de la Mala, español, quien se presume lo hurtó, este tal y su mujer Matiana de Baeza, mestiza, dijeron que trajesen aceite y metieron las manos para saber quien era el ladrón, que a la persona que se le llenase la mano de fuego ese era el ladrón" AGN. Inquisición: 792.395. En Cuernavaca, por 1702, se perdieron las alhajas de la iglesia y los sacristanes fueron a consultar a una mulata llamada Agustina, quien les dijo "que comprasen aceite y lo echasen en la lámpara y que en él metiesen las manos todos los oficiales sacristanes" AGN. Inquisición: 735.20. Ver, además: AGN. Inquisición: 520.218, 792.32.

²⁴ AGN. Inquisición: 380.302:337.

10. MEDICINA PREVENTIVA

¹ AGN. Inquisición: 697.13, 727.24, 1116.2, 1175.37, 1240.14.

² El mulato Juan Sánchez, para aderezar un amuleto con el corazón de un cuervo, aconseja: "sacarle el corazón vivo y ayunar desde el día que sacara el corazón por ocho días y que no comiese sal por aquellos ocho días y después ponerlo entre algodones y guardarlo en un cañuto" AGN. Inquisición: 360.460.

³ Joan Grande al iniciar el tratamiento de su paciente "cogió unas yerbas e hizo un hilo torcido de ellas y se lo amarró en el brazo derecho" AGN. Inquisición: 713.57; el mulato Julián "quedándose en calzones se amarró un listón en la cabeza" AGN. Inquisición: 781.30. Castiglioni (1947): 88, asienta: "Todos los adornos del cuerpo son en su origen amuletos o talismanes. En su origen eran signo de bienestar y salud y con el transcurso del tiempo se transforman en adornos cuyo significado mágico se ha olvidado, como ocurre con los collares, las perlas, los anillos, etc. Este carácter mágico atribuido a los amuletos explica cómo todavía en los tiempos históricos no se admite su herencia y se les entierra en las tumbas con el muerto, como ocurre con las joyas maravillosas de los reyes egipcios o de los guerreros griegos y en otros casos en períodos mas recientes. El carácter mágico de los amuletos explica igualmente la cantidad de adornos usados por los pueblos primitivos en todas partes del cuerpo, en las narices, labios, orejas, en el cuello, en los brazos y en los pies. Esta costumbre no deriva de ninguna consideración estética y significa la defensa de todas las partes del cuerpo de los peligros que lo amenazan.

⁴ AGN. Inquisición: 781.54.

⁵ La denunciante de Joan dice: "a la noche le pidió un poco de vinagre, fue por él la dicha enferma y habiéndoselo dado, lo cogió y derramó en el suelo, y ella le preguntó que para qué lo derramaba y respondió que porque era conjunción y echándole bendiciones a aquel vinagre y diciendo en su lengua unas palabras, hizo a la dicha enferma y a Josefa, negra esclava del dicho trapiche, mujer de dicho Andrés, en cuya casa fueron las mas curaciones, que pusiesen las manos sobre aquel vinagre derramado, diciéndoles que para que se librasen de aire le hacía aquello" AGN. Inquisición: 713.57.

⁶ AGN. Inquisición: 1121.8.

⁷ AGN. Inquisición: 368.10 y 852.1.

⁸ Castiglioni (1947): 82; aclara: "Considerando las condiciones de vida de los pueblos primitivos es natural que el primer factor mágico y el mas importante sea el empleado para combatir y prevenir las enfermedades y la muerte. Dado que la enfermedad y la muerte se consideran mágicas, porque indican la obra de fuerzas visibles e invisibles, la acción mágica se considera necesaria para la protección. Se encuentran numerosos remedios tomados del reino vegetal, algunos de ellos con un valor terapéutico real, tales como raíces de plantas como el ajo, la artanita, la escila, etc.; yerbas medi-

cinales como la ruda, el ajeno, la artemisa, el helecho, el hisopo, el aceite de ricino y la verbena, para citar solo las más populares; flores como la peonía, la aster, las rosas, el clavel, el botón de oro; semillas como las del cardo o la del muérdago; maderas y cortezas como la del álce y el tejo; resinas como la benzoina, el alcanfor, la mirra, el lentisco, la goma y el incienso. La historia de las plantas mágicas puede seguirse casi sin interrupción hasta nuestros días, porque casi todas las plantas a las que le fue atribuida virtud mágica por los pueblos primitivos han conservado su popularidad."

⁹ AGN. Inquisición: 927.10.

¹⁰ Magdalena tenía guardado en una cajuela de Michoacán cerrada con llave "un hueso con carne seca como media mano, envuelto en un trapo labrado" AGN. Inquisición: 486.45.

¹¹ AGN. Inquisición: 486.266.

¹² Castiglioni (1947): 90; nos informa que "la palabra fetiche deriva de la portuguesa *feticção*, ficticio, y muy probablemente tiene el mismo origen que el italiano *fattura*, acción mágica y *fattuchiere*, hechicería. En el siglo XVIII los exploradores y marineros la aplican a las prácticas religiosas de los pueblos primitivos y concretamente a la idea de divinidad que reside en objetos materiales, a su adoración. En realidad no se ha demostrado que el primitivo considere el fetiche como la sede de la divinidad o del espíritu superior a que adora; no se encuentra una diferencia esencial entre la idea de talismán o amuleto y el fetiche."

¹³ AGN. Inquisición: 695.78. Un fetiche menos complejo usa Catalina Morena quien "el día de la Ascensión había puesto un huevo en el quicio de la puerta y que era para que no cayesen rayos" AGN. Inquisición: 356.II.34.

¹⁴ AGN. Inquisición: 695.78. He aquí otros casos: 1) El padre Juan de Contreras denuncia contra doña María Montoya, vecina de Antequera, porque "la dicha doña María de Montoya le pidió brazos a su negra, cuyo nombre no sabe este declarante, más bozal que ladina y más india que bozal, por hablar lengua mexicana, y que de la barbacoa abrió una caja grande de cedro de adonde sacó otra cajita pequeña y de la dicha cajita sacó dos bultos pequeños del tamaño de un gume que no divisó si eran de barro o de palo o de otro metal mas de los que nombran en lengua mexicana *iztacteteo* que quiere decir en nuestra lengua dioses falsos y mentirosos y así como los sacó los puso encima de la cajita pequeña y estando sentada y no de rodillas echó en las brazos sahumerio" AGN. Inquisición: 303.24. Los *iztacteteo*, literalmente dioses blancos, eran divinidades menores conectadas con el dios del Rayo, se identificaban místicamente con el copal, sahumerio, y físicamente, con las nubes que concurren en las tormentas. 2) Juan Ventura, mulato esclavo, vecino asimismo de Oaxaca, casado con india, "preguntado porqué consentía en su casa un ídolo, respondió el dicho mulato que se temía de quebrarlo por haberle dicho que si lo hacía le mataría un rayo" AGN. Inquisición: 329.12. 3) Magdalena, negra libre de

Taxco, "abrió una caja suya que tenía a los pies de la cama que será poco mas de una vara y de ella sacó un huacal y dentro de él estaban unos pocos de algodones de olor y dentro de los dichos algodones estaba un bulto pequeño de la estatura de un gеме y no sabe este testigo si es de madera o hierro pero parecióle ser de piedra antigua de color verde y tenía la figura de rostro de hombre, pero chato y feo y de mala figura y este testigo le dijo: Magdalena ¿para qué tienes ésto aquí? Y la dicha Magdalena le respondió: esta figura me sustenta y si voy al río o a otras partes a pepear plata entre las piedras, paredes o peñas la hallo porque ésta me la da" AGN. Inquisición: 354.324. 4) Gregorio de Monjarraz, vecino de Puebla, "dijo que él tiene encima de una mesa un negro hecho de barro que tendrá tres cuartas de alto, en el aposento donde dormía y que en la misma mesa y en la pared a que está arrimada la mesa tiene imágenes de Nuestra Señora y de otros santos y que la tiene adornada (al negro) de tostones, reales y medios reales" AGN. Inquisición: 471.78.

¹⁵ Burgos (1943): II.44.

¹⁶ Castiglioni (1947): 87, que se ocupa preferentemente de la magia occidental, dice: "El término amuleto, en su uso general, indica un objeto que posee la cualidad mágica y pasiva de defender al portador de las influencias malignas. El talismán ejerce influencia mágica activa, dado que puede proporcionar fortuna o éxito al que lo lleva."

¹⁷ Agustina, negra de Guatemala, le dice a otra esclava: "toma estos granos y con ellos úntate debajo de los brazos y con ello amainará la cólera de nuestro amo y no te reñirá más". AGN. Inquisición: 303.59. Gerónimo Ortúño, vecino de la ciudad de México, al acusar al negro Francisco de embustero, dice: "que este declarante tiene un negro su esclavo llamado Francisco de Hata, de diez y ocho años de edad y estando ayer viernes en su tienda vio tendido casi muerto al dicho negrito y trayéndole a su casa llamó un religioso de San Sebastián que le confesase al cual declaró que aquella enfermedad le había procedido de haber tomado una raíz que un negro viejo que anda vendiendo cajetas por las calles le había dado por un tomin quejándosele de que su amo le trataba mal y él le prometió le daría cosa con que su amo le aborreciese y le vendiese y así le había dado una raíz y díchole que la mascase y que con la saliva que con ella hiciese se untase el rostro, que aquello bastaría para que su amo le aborreciese y le vendiese y que él había tomado las dichas raíces y se las había tragado de donde entendía le procedía todo el mal." AGN. Inquisición: 376.89. Ver, además: AGN. Inquisición: 380.302:317, 486.422.

¹⁸ ACN. Inquisición: 380.302:337.

¹⁹ Sebastián, moreno esclavo, "estando en el obraje de Juan García Carrillo, en la Puebla, un chino esclavo que está allí llamado Francisco le enseñó muchas cosas supersticiosas y las usa; éste dio a este declarante una poca de ruda, cebolla y ajo y que sacando un poco de sangre del brazo y junto de aquellas cosas se sacase con ello y lo hizo dos veces para que su amo le tratase bien" AGN. Inquisición: 380.302:326.

²⁰ AGN. Inquisición: 813.541.

²¹ Leonor de Armenta dice: "que una negra ladina y Blasa, esclava de Carlos Jiménez, ambas tomaron un bocado de pan recién mordido de su ama y lo llenaron de alfileres, hincados por todas partes, y envuelto en un poco de tafetán le enterraron porque habían oído decir no se acuerda a quien que cuando quisiese reñirle se le trubaría la lengua" AGN. Inquisición: 380.302:344. Juana María, mulata esclava de Coahuila, tiene "una bolsa de mitán naranjado, dentro de ella estaba un alamar grande de cabellos muy negros, que al parecer eran los del amo de la dicha mulata, y en medio del dicho alamar una raíz clavada, un atado con un papelito de polvos bayitos y otro atado con varios palitos y raíces" AGN. Inquisición: 1116.2.

²² Ver como muestra: AGN. Inquisición: 147.2, 271.17, 284.6, 335.74, 551.102, 562.5, 605.8, 706.1, 803.62, 808.14, 1104.5

²³ Agustina Franco, mestiza de Celaya, "pasando mucha necesidad y pobreza le dijo un indio que le daría unos polvos con que su marido que andaba ocioso trabajase y buscase la vida y se los dio para echárselos en el chocolate y er negros, como carbón molido" AGN. Inquisición: 278.483.

²⁴ Tal hace una negra llamada María de Isabel de Portillo, vecina de Guadalupe. AGN. Inquisición: 339.565 y 486.544.

²⁵ María de Reina, mujer de Cristóbal de Torres, carpintero, le dijo a una mujer soltera llamada Juana Baptista que comprase a un indio unas yerbas "para tener en su tienda buena venta" AGN. Inquisición: 380.302:325. Juana Zuleta, pidió a Antonio de Larios, mulato, "polvos para echar en los pasteles que vende para tener salida de ellos y en la comida que hace para vender" AGN. Inquisición: 695.78. Joan de Fuentes, de oficio estofador, "mandó hacer bolsas con polvos para atraer gente con obras a su casa" AGN. Inquisición: 695.78. Ver, además: AGN. Inquisición: 376.87.

²⁶ AGN. Inquisición: 878.383, 380.302:340.

²⁷ La cabeza del proceso reza: "El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Bartolomé Moreno y Alcoba, gachupín, por usar huesos de muerto y piedra imán y oraciones supersticiosas para vender sus géneros" México. 1728. AGN. Inquisición: 821.18.

²⁸ Hubert y Mauss (1946): 77.

²⁹ Balsulobre (1953): 337-390.

³⁰ AGN. Inquisición: 456.542.

³¹ *Idem*.

³² *Idem*.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

³⁴ Caso (1936): 10; Soustelle (1940): 21.

³⁵ Hubert y Mauss (1946): 90; dicen: "La proximidad de la divinidad es temible para el que no es puro, cuando *Jahwe* va a aparecer sobre el Sinaí, el pueblo debe lavar sus ropas y conservarse casto. Asimismo el sacrificio está precedido de una purificación mas o menos larga. Esta consiste principalmente en aspersiones de agua lustral y en abluciones; a veces el sacrificante debe ayunar y purgarse. Debe revestirse de ropas limpias o también de ropas especiales que le dan un principio de sanidad. El ritual romano prescribía generalmente el uso del velo, signo de separación y por tanto de consagración. La corona que el sacrificante llevaba sobre su cabeza le confería un carácter sagrado, ahuyentando a la vez las influencias nocivas. El sacrificante completaba a veces su tocado afeitándose la cabeza y las cejas. Todas esas purificaciones, lustraciones, consagraciones, preparaban al profano para el acto sagrado, eliminando de su cuerpo los vicios de su laicismo sustrayéndolo de la vida común e introduciéndolo paso a paso en el mundo sagrado de los dioses."

³⁶ Castiglioni (1947): 84; explica: "Se atribuye un gran poder al agua, en especial a la de los ríos y del mar. El agua en la que se sumergen carbones ardiendo se considera en la antigua magia un remedio soberano contra el mal de ojo. Esta creencia en el poder del agua para la protección y la purificación, ocasiona, evidentemente, la afirmación talmúdica de la perfecta inmunidad del pescado y su perfecta salud porque vive en el agua. De esta idea deriva la práctica de bañar a los niños, de lavar a los cadáveres, según el concepto primitivo que permanece en las prescripciones bíblicas; la orden severa de lanzar el agua en donde se ha tomado un baño porque contiene fuerzas mágicas peligrosas, así como otros numerosos preceptos."

³⁷ Caillois (1942): 22; dice: "Mediante el sacrificio, el fiel se ha hecho acreedor, espera que las potencias que venera le paguen, colmando sus votos, la deuda que han contraído con él y que, de este modo, con la contrapartida que exige todo gesto unilateral, restablezcan el equilibrio que su generosidad interesada ha comprometido en provecho de ellos. Ese es a la vez el principio del ascetismo y de la ofrenda, de todo acto mediante el cual nos privamos espontáneamente de un placer o de un bien." AGN. Inquisición: 518.193, anota casos de ofrendas unidos a sacrificios de gallinas y perrillos. Ver, además: AGN. Inquisición: 438.14.

³⁸ Aricui (1851): 139.

³⁹ AGN. Inquisición: 898.389.

⁴⁰ Joan Grande "estando tratando de las enfermedades que había, dijo el dicho, que con cierta ceremonia que hacian en su tierra matando aves blancas en los caminos enviaban por acá las enfermedades" AGN. Inquisición: 713.57, 605.12.

⁴¹ Las oraciones eran igualmente eficaces cuando se dirigían al dios o al santo cristianos o a fuerzas naturales divinizadas. El negro Tomás, sorprendido en plena invocación, "dijo que estaba rezándole a la luna y rogándole que aplacara las enfermedades" AGN. Inquisición: 368.496.

11. PATOGENIA MÍSTICA

¹ Tawney (1959): 222.

² AGN. Inquisición: 817.34.

³ AGN. Inquisición: 894.88.

⁴ En cierta manera la situación del hombre de mezcla puede equipararse a la que disfruta en la metrópoli el vasallo rústico, también inmerso en las redes de la magia. El vasallo rústico acude a ésta para la protección del ganado, de sus árboles frutales y otras pertenencias para salvar la inseguridad de su economía. El vasallo rústico, sin embargo, es un poseedor; el mestizo y el mulato coloniales son desposeídos. Rey (1944): 123.

⁵ Ana Pérez dijo "que ella era captiva esclava y se había librado y ahorra-do mediante sus hechicerías" AGN. Inquisición: 128.14.

⁶ Sigerist (1951): 129; dice: "también entre los primitivos se encuentra la creencia de que objetos extraños pueden ser introducidos en el cuerpo de la víctima no sólo por humanos hechiceros sino asimismo por seres espirituales, por la divinidad; creencia que no es infrecuente en las altas civilizaciones. Las flechas del Todopoderoso penetraron en el cuerpo de Job y el tóxico envenenó su espíritu. Apolo castigaba al pueblo con pestilencia arrojándole sus dardos."

⁷ En la acusación en contra de Isabel de Morales, se dice: "E asimesmo hablando la susodicha Morilla con cierta persona y diciendo la dicha persona a la dicha Morilla que a su marido había dado una calentura, la susodicha Morilla lo entró a ver a la cámara donde estaba malo y lo comenzó a bostezar y santiguar encima de él y le dijo: vos santiguo porque veniades el otro día entre dos caballeros y os hicieron mal e si como os miraron por detrás os miraran por delante os quebrara la hiel en el cuerpo" AGN. Inquisición: 38.2.

⁸ Sahagún (1938): II.149.

⁹ AGN. Inquisición: 360.108.

¹⁰ AGN. Inquisición: 301.12.

¹¹ AGN. Inquisición: 695.78.

¹² Pedro de Gallaga, vecino de Ostotipac, "enseñó unos polvos y dijo que se los había dado una negra esclava los cuales dijo le había dado el padre Hernando Alonso, cura y vicario del dicho Real de San Sebastián, para que se los diese y que aquellos polvos eran para quitarle la potencia" AGN. Inquisición: 360.211.

¹³ Melchora Núñez, vecina de Tepeaca, "metió en una sala de la casa un caballo y quitaron el sudor del caballo rayéndoselo para darlo a un hombre

para que con ello muriera" AGN. Inquisición: 356.II.76. Ver, además: AGN. Inquisición: 356.II.95 y 188.

¹⁴ Micaela, negra, y Lucía, mulata, de Guanajuato, "tenían en su casa colpeado detrás de la puerta un sapo y que lo que babeaba lo daban a los hombres en chocolate para atontarlos" AGN. Inquisición: 435.222.

¹⁵ Mariana enseñó a María Sotelo, que llaman la Charilla, "un pedazo de hueso de difunto y tierra que dijo era de sepultura y vido que lo molió la dicha Mariana el dicho hueso y tierra y lo dio en queso fresco o frito revuelto con canela a un mozo llamado Diego y preguntándole que a qué fin le daba aquello le respondió que para que la quisiera y se le quitara la mala condición porque la aporreaba mucho" AGN. Inquisición: 561.1.

¹⁶ AGN. Inquisición: 832.61.

¹⁷ Juan Núñez, de Guadalajara, "abrió una caja de una mulata llamada Marta buscando algo que comer y topó con un pedazo de carne fresca de persona y le dijo a esta que denuncia que le pareció era de uno que ahorcaron pocos días había, lo cual estaba envuelto en unos trapos que tenía en la dicha caja la dicha Marta y se decía y él lo había oído decir que la dicha Marta usaba de hechizos y que era muy público" AGN. Inquisición: 486.565.

¹⁸ Otra Marta, mulata de Chiapas, usa polvos de rayo para maleficar. AGN. Inquisición: 544.34.

¹⁹ Juana López, mulata de Nueva Segovia, es azotada desnuda para que confiese haber dado veneno a su ama y "lo dio para amansarla y para que viviera padeciendo, no lo dio fuerte para que no muriese" AGN. Inquisición: 727.11.

²⁰ Luisa de Cuéllar solicita de una doña María, curandera, consejo para ligar al amante; ésta pide "que le enviase una cinta de los calzones, delantera, y que vería cómo lo ligaba al dicho hombre y ésta le envió la dicha cinta a la dicha doña María y luego de allí a pocos días se la tornó a enviar con unos nudos diciendo la guardase ésta y de allí a diez días vino el dicho hombre a ésta y dijo que cómo le había ligado porque se le habían ofrecido tres mujeres y no había podido tener acto carnal con ninguna y ésta temerosa de que el dicho hombre no le hiciese algun mal fue ésta a la casa de la susodicha y le llevó la dicha cinta para que desligase al dicho hombre. Otros ocho días después envió ésta a saber de la susodicha que si había desligado al dicho hombre y le envió a decir que sí, que ya estaba quitado el desligamiento y que allí le enviaba la dicha cinta y se la envió a ésta sin los nudos que de antes tenía y con esto quedó desligado el dicho hombre" AGN. Inquisición: 486.294. Ver, además: AGN. Inquisición: 128.6, 303.324 y 520.60.

²¹ AGN. Inquisición: 767.23.

²² Lévy-Bruhl (1938): 236.

²³ Doña Blanca de Sosa tiene "un hueso de pescado de la mar que oyó decir que tenía virtud que envolviéndolo en un papel y escribiendo en el dicho

papel el nombre del hombre que quisiese a una mujer que mientras estuviese envuelto en el dicho papel le quitaba al hombre la potencia para llegar a mujer" AGN. Inquisición: 486.193.

²⁴ AGN. Inquisición: 360.245.

²⁵ En algunos casos la identidad se logra a base de pertenencias distintas al vestido, por ejemplo, la casa: Pascuala Rodríguez, mestiza de Xilotepec, dice: "que a Francisca Rodríguez, mestiza y a María, india, les había visto hacer muñeros de masa de maíz y que les ponían espinas en el cuerpo y les ponen a las esquinas de las casas de las personas a quien desean mal para que se mueran" AGN. Inquisición: 335.16.

²⁶ AGN. Inquisición: 845.13.

²⁷ AGN. Inquisición: 789.10.

²⁸ Juana de Paz acusa a su marido Joseph Ramos de valerse de la hechicera mulata Francisca para matarla: encontró en una caja "una figura pequeña como de muñeco con traje y facciones de figura humana, muy seco el dicho muñeco y que no supieron determinar si era de carne o de hueso o de otra materia" AGN. Inquisición: 435.436.

²⁹ Clara, la mulata esclava del bachiller Joseph de Mendoza, metió los muñecos que representan al amo y a su manceba "debajo del tenamastle que llaman el viejo y que fue bastante causa para que se aborrecieran" AGN. Inquisición: 767.23. Ver, además: AGN. Inquisición: 830.7.

³⁰ AGN. Inquisición: 360.230.

³¹ AGN. Inquisición: 673.10.

³² En la denuncia en contra de María de Escobar, mulata de Puebla, se dice: "debajo de un estrado que estaba delante de la cama de la dicha María de Escobar en un agujero que ésta vido y en él estaba un sapo tan grande que sería como un guijarro y que llevaron el dicho sapo a la cocina y lo quemaron y hedía mucho y que ésta vido al dicho sapo las bargas algo chamuscadas y esta oyó decir en casa del dicho Obispo que Bernardina Herrera se lo había dado a la dicha María de Escobar para tener enhechizada a la dicha Pancha, su hermana, y al punto que mataron al dicho sapo se había desmayado la dicha Pancha y había trocado mucho" AGN. Inquisición: 356.11.194.

³³ Ana, mulata esclava de San Luis Potosí, "daba el pan que mordía y daba su ama para amansarla a un sapo que tenía en una ollita" AGN. Inquisición: 604.16; Magdalena, la loca, de Nombre de Dios, dice que "dando de comer a un sapo el pan que una persona hubiese comido la tal persona moriría" AGN. Inquisición: 365.9; Mariana de Salgado, también dice: "que tomase un bocado de pan de lo que comía su marido y lo pusiese en la boca de un sapo y con aquello se moriría" AGN. Inquisición: 278.400; Pedro de Espinosa descubre al animal-zarpaso "y habiendo traído el dicho sapo este denunciante se lo enseñó a la dicha su hermana en compañía de la dicha in-

dia lleno todo él de alfileres y herido con ellos y enterrado en la tierra y encima una ollita y luego entró Paula Jiménez, madre de este denunciante y de la dicha María de Espinosa y dijo riñéndola que para qué había hecho aquello a lo que respondióle hacía por la mala vida que su marido le daba y luego la dicha su madre mandó echar el sapo por ahí y preguntando este denunciante a la dicha su madre que qué significaba el haberlo puesto el sapo de aquella manera le respondió que una negra de doña Antonia Maldonado llamada Francisca dijo que al poner los alfileres en aquel sapo le había de decir ciertas palabras y por no haberse dicho no surtió efecto" AGN. Inquisición: 356.II.137. El fracaso del procedimiento, como se ve, se atribuye a la falta de emisión del conjuro adecuado: al parecer el conjuro podía substituir a la identificación enriquecedora.

³¹ AGN. Inquisición: 360.470.

³² Sebastiana del Castillo, de Orizaba, tiene enterrada la cabeza de un perro y "un gato con la boca cosida" AGN. Inquisición: 674.10.

³³ Diego Pérez, el mozo, de Sinaloa, da como receta "para matar el marido de la mujer con quien un hombre trataba tomase un pedazo de pan o tortilla que había comido el dicho marido que había de ser muerto y que diese una herida al sapo y que pusiese en ella el dicho pan o tortilla y que enterrase o tapase en algún agujero con una piedra el sapo y que en muriendo el sapo moriría luego el dicho marido" AGN. Inquisición: 360.465.

³⁴ AGN. Inquisición: 520.216.

³⁵ AGN. Inquisición: 486.268.

³⁶ AGN. Inquisición: 360.577.

³⁷ AGN. Inquisición: 792.347.

³⁸ AGN. Inquisición: 792.351.

³⁹ Juan Bautista, mulato de Pachuca, "traía un pájaro muerto y seco para hacerse invisible a sus enemigos" AGN. Inquisición: 928.12; Nicolás de Vargas, mulato de León, "envuelto en la trenza del cabello traía un huesito de muerto y un poco de tierra de muerto lo cual era bueno para que se abrieran las puertas" AGN. Inquisición: 751.6; Bartolo, mulato, alias el temerario, "echando la tierra de muerto en el patio de la casa de Pedro de Paredeas, se adormecieron y hizo un robo" AGN. Inquisición: 526.500; José de la Cruz, mulato de San Francisco Cuéllar, tenía una mano de muerto para robar. En la acusación en contra de José no se informa el procedimiento que sigue para cometer el hurto. Sabagún (1938): II.182, en cambio, nos dice que el cadáver de la mujer que muere en el trance del parto es cuidadosamente vigilado por sus deudos los primeros cuatro días, para evitar que los nigromantes llamados *temacpalitotique* "hurtaran el cuerpo de la difunta para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y la mano". Los nigromantes son adoradores y discípulos del dios hechicero *Tezcaitlipoca* que, en el código

Fejervary-Mayer, aparece pintado teniendo en la mano un antebrazo humano. Quienes se dedican a la interpretación de los valiosos jeroglíficos nahuas aseguran que el dios hechicero usa el referido antebrazo con fines hipnóticos: Dietschy (1937): IX.280. Sahagún (1938): I.350, en el relato que hace de las actividades de los *temacpalitotique* da al antebrazo maléfico, no sólo un poder hipnótico, sino otro más que paraliza las reacciones de emergencia de las víctimas; dice: "estos ladrones llevaban un brazo de éstos delante de sí, para hacer un hecho; uno de los que iban guiando lo llevaba al hombro. Y en llegando a la casa donde iban a robar, antes que entrase dentro de la casa, estando en el patio de la misma casa daban dos golpes en el suelo con el brazo de la muerta; y en llegando a la puerta de la casa, con el mismo brazo, daban otros golpes en el umbral de la misma casa, y hecho esto dicen que todos los de la casa se adormecían o amortecían, que nadie podía hablar, ni moverse; estaban como muertos aunque también entendían y veían lo que se hacía; otros estaban dormidos roncando y los ladrones encendían candelas y buscaban por la casa lo que había de comer y comían todos, muy de reposo: nadie de los de la casa los impedía, ni hablaba, todos estaban atónitos y fuera de sí. En habiendo muy bien comido y consolándose entraban en los silleros y bodegas y arrebañaban cuanto hallaban, mantas y otras cosas, y lo sacaban todo fuera, oro y plata y piedras y plumas ricas, y luego hacían de todo cargas y se las echaban a cuestras y se iban con ellas; y antes de esto dicen que hacían muchas suciedades y deshonestidades en las mujeres de aquella casa; cuando ya se iban luego se iban corriendo para sus casas con lo que llevaban hurtado." El mulato José, como hemos visto, sólo usa la mano del difunto —no el brazo y la mano de una *cihuapilli*— según confiesa al ser preso por tener mañas de ladrón: "se acuerda haber ido a la iglesia del Realito y entrando en dicha iglesia por estar sin puertas y escarbando la sepultura de un difunto que estaba fresca, y la tierra levantada, le sacó una mano, que las tenía cruzadas en la mortaja y sacando un cuchillo se la cortó por la coyuntura de la mano." AGN. Inquisición: 775.2. No sólo la materia muerta tiene poderes hipnóticos o paralizantes de las reacciones de emergencia, sino también algunos animales, como la culebra. Los hechiceros nahuas, con el antebrazo de la *cihuapilli*, conducen asimismo consigo la imagen del dios culebra emplumada, Quetzalcoatl. Los negros cimarrones que tienen sus palenques en tierras del pueblo de Tepoztlán, también hacen uso del aludido reptil. Luisa, negra fugitiva de Cuernavaca a quien ya hemos hecho alusión, al ser apresada confiesa: "Tenía juntamente este moreno Domingo, dos culebras, la una llevaba cuando iban a hacer los hurtos y la otra quedaba en casa en guarda de la ropa y de las negras y una vez que me quise huir me echó mano la culebra de un pie y me mordió como se verá en esta señal —la cual manifestó y vimos ser junto al calcañal— y más dijo este testigo que la otra culebra que llevaban los que iban a hurtar, que era del mismo tamaño que la que se quedaba en casa y del mismo color, de media vara y de dos colores, amarilla y negra, y que oía decir a sus compañeros cómo los adormecía y enmudecía, aunque ella no lo vido porque las morenas no iban a los hurtos". Quien sí lo vio fue Francisco Angola, que forma parte de la cuadrilla y explica: "a todas las personas que la veían las adormecía, enmudecía y atemorizaba de tal suerte que a su salvo hacía

todos los hurtos sin daño suyo y aunque le veían no le hablaban ni gritaban y esto dice que lo vido y oyó muchas veces con sus compañeros" AGN. Inquisición: 486.254. No siempre sale ileso el ladrón y en ocasiones sufre prisiones; sin embargo, también para ello halla remedio: Melchor, mulato de Celaya, "traía al lado un negrito (¿familiar?) que le decía no fuese cobarde y salirse de las prisiones que le ponían aunque fuesen muy fuertes" AGN. Inquisición: 435.355. María de Cárdenas, de Taximaroa, prefiere recurrir en el uso de la tierra de sepultura, la que da "a una parienta suya, mestiza, llamada Isabel, que estaba casada con un mulato llamado Marcos para que se la pusiese debajo de la almohada a Diego de Vergara, alguacil, persona de la casa del Corregidor, que vivía al pie de la escalera por donde bajaban de la cárcel en la cual estaba preso el marido de la dicha María de Cárdenas y que a unos indios que servían de guardas al dicho Pedro de Herrera los despolvorease de la tierra por donde estaba y echase en un caño de agua para que se quedasen dormidos y el dicho Pedro saliese libre sin ser sentido, como salió" AGN. Inquisición: 373.1.

⁴³ Tal hace Juana de Castellanos, mulata de Guatemala, que posee amplios conocimientos para manufacturar hechizos. AGN. Inquisición: 540.22.

⁴⁴ El denunciante de Juan de Santiago, mulato de Guadalcázar, preso por trato y comercio con el demonio, maléfico y brujo, testifica: "Preguntándole qué era lo que le dolía le dijo la dicha india: Señor, estoy enhechizada que me enhechizó Juan de Santiago, haz que me cure". AGN. Inquisición: 936.5. Ver, además: AGN. Inquisición: 517.560.

12. TERAPÉUTICA ILUSORIA

¹ Clements (1932): 241.

² Veamos algunos ejemplos: Baltazar de Jaramillo "fue a curar el dicho mulato a una india hija de Cristóbal Angel y que soplando a dicha india le sacó una piedra de la cabeza y otra del corazón" AGN. Inquisición: 1101.23; Joan Grande "no hizo mas que apretarla, medirla y soplarla que era lo que siempre hacía... cogió el dicho negro tres pelotitas de ceniza y se las metió en la boca y habiéndolas mascado le roció con ellas el cuerpo" AGN. Inquisición: 713.57; Andrea Xaviera Leal declara que "estando Baltazar Hernández, marido de esta declarante malo de un pie de que todavía padece por haberse clavado una espina de biznaga que le hizo una llaga que le dura, llegó a su casa un mulato llamado Bartolomé Camacho y le preguntó a su marido qué tenía y para informar el mulato le pidió un paño blanco y lo tendió en el suelo y acostó sobre el paño al enfermo a quien hizo desnudar dejándolo en cueros y pidió tabaco y papel y vino y chupando y bebiendo empezó a apretar al enfermo y le sacó del cuerpo como arena" AGN. Inquisición: 878.383; María de la Concepción "comenzó a estrujar al enfermo en todas aquellas partes doloridas y les sacó de ellas una espina de pitayo, semillas de chíá y unos pies de chocho" AGN. Inquisición: 844.6; Nicolás Candelario de Vargas "sahumando a la enferma con copal, la vasija en que estaba la bebida, los santos que había en la casa y por último la puerta de la calle, dejando a la parte de afuera las brasas con el sahumero y peinándola desnuda con una escobeta sobre una zalea" AGN. Inquisición:

1168.7; Juana Manuela "fregaba a la criatura con chile ancho todo el cuerpo de arriba a abajo, luego sahumbaba con basura de cuatro esquinas y luego le picaba el corazón a la niña con una escobeta nueva hasta que le salía sangre" AGN. Inquisición: 1180.17; Ana Jiménez "hizo desnudar a esta testigo en carnes y la tendió sobre una sábana diciendo que la quería curar y le limpió el cuerpo y piernas y pie con un algodón seco estrujándola y habiéndola limpiado dijo a esta testigo que la había sacado del cuerpo una poca de arena" AGN. Inquisición: 301.51; el mulato Nicolás "en una jícara de agua echó cinco bolitas de algodón de las cuales sacó una y con ella limpió a esta denunciante la parte de la hinchazón y mostró un animalito llamado mordehuye, diciendo que lo había sacado de la dicha parte" AGN. Inquisición: 685.24; la mulata María "habiendo enfermado un hijo de la dicha Ana María y estando ella ausente del pueblo sucedió que al hijo enfermo le cayó no se qué accidente en el pecho que lo ahogaba el cual dijo a su mujer que le llamase a la mulata por tener entre ellos opinión de curandera, la cual vino y le metió los dedos en la boca y por el gaznate el cual o con el dolor de apretarle las fauces o con algún maleficio que ella le hizo quedó fuera de sus sentidos, a este tiempo llegó a la casa la dicha Ana María y la mulata tenía ya puestos en un tiestecillo unos gusanos y un animalito prieto que dice no conocer, el cual dijo la mulata que se lo había sacado de la garganta y que eso era lo que lo ahogaba" AGN. Inquisición: 536.24. Ver, además: AGN. Inquisición: 975.13, 1053.7.

• Antonio de Alvarado "se metía tantita sal en la boca y tomaba un traguito de agua, se iba para la cama del enfermo y le daba fuertes chupetones hacia la barriga u ombligo y luego echaba por la boca un huesito diciendo que se lo sacaba con los chupones" AGN. Inquisición: 790.3; Juan Luis "hablando una especie de jerigonza se enjuagó la boca con aguardiente y chupó al enfermo en la cabeza y sacó unos pellejos y de los pies unos gusanos" AGN. Inquisición: 1111.57; Antonio Ortega "hizo a la enferma que adolecía de post-partum nueve cruces de palma bendita, después puso una imagen de San Antonio frente de la enferma y comenzó a hablar en una lengua muy extraña y que no entendió y hecho esto sacó un carrizo y por encima de la ropa chupó e hizo llamamiento con el dicho cañuto y sacó un animal o sabandija prieta" AGN. Inquisición: 1214.6.

• Así, José Vitales, para curar los trastornos psíquicos, "vapores histéricos", que padecía una india y que se decían consecutivos de un prolapsos uterino "le dio un chupón en la boca de la madre" AGN. Inquisición: 781.33.

• Alonso Pérez "el dicho negro la curaba dándole unos bebedizos y poniéndole unas yerbas machacadas en las muñecas decía el dicho negro que con aquello había de sacar unas hormigas que tenía en el cuerpo" AGN. Inquisición: 302.9; Ana de Pinto "sacó un trapillo en que traía unos polvos y pidió le trujesen añafe con lumbré y una escudilla con un poco de agua y echó en ella los polvos y los puso en el lado derecho y en el estómago de este declarante" AGN. Inquisición: 318.9; José Antonio Columba "le aplicó bajo de un pecho una hoja de col de china y otra a la espalda, después de lo cual observó que el pecho como que quería reventar por el pezón y atrojar algo,

que la enferma decía sentir que quería salir" AGN. Inquisición: 1182.28; la negra Paula "dióle agua cocida en que echaba aceite de comer, un pedazo de unicornio, algunas yerbas y unos polvos muy amargos y arrojó algunas colas de alacranes en una evacuación por la parte posterior" AGN. Inquisición: 1091.5; Pascuala Cervantes "le compró unicornio y echándolo en aceite de la lámpara de un Santo Cristo lo bebió en tres ocasiones y en la primera echó un gusano que crían los árboles llamado cuerano, del tamaño del dedo tercero de la mano, con la cabeza prieta y rayas como armadillo; en la segunda bebida echó dos gusanos de la misma especie que el primero" AGN. Inquisición: 1019.1; Pascuala Jiménez "dándole de beber aceite de la lámpara de un Santo Cristo y verga de lagarto con que depuso del estómago varias porquerías, como un dedal de sastre medio machacado, una piedra de escopeta del tamaño de pistola y dos terrones, una bola de sebo, otras de trapos de bombasí y como quince cabos de tabaco y cigarros y que los cabos tenían en el medio una cinta de papel y encima un mechón de pelos" AGN. Inquisición: 1019.1. Anotemos finalmente un caso de extracción del cuerpo extraño que implica un proceso avanzado de aculturación en que el sujeto que lo sufre es un individuo perteneciente a la cultura occidental y en quien deberíamos suponer un criterio racional capaz de discernir claramente entre lo místico y lo físico pero que, debido seguramente al clima cultural en que actuaba, había sido totalmente ganado por el pensamiento mágico de su clientela. Nos referimos al reverendo fray Luis Joseph de Monero, español religioso lego del orden de San Hipólito, enfermero en el hospital real de Querétaro, quien llamado a declarar dice: "que presume será para saber de una mujer que se halla enferma en el hospital, la que dice haberle enhechizado una mujer llamada María de los Dolores y que con la ocasión de estarse curando la dicha enferma que se nombra Eusebia Marcela, asistiéndole como enfermero y cirujano que es, declara que el día tres de este presente mes, le sacó de la boca del útero con unas pinzas una maraña de cabellos y entre ellos un gusano" AGN. Inquisición: 902.1.

⁶ AGN. Inquisición: 348.4.

⁷ Lévy-Bruhl (1938): 261.

⁸ Alarcón (1892): VI.137.

⁹ Evans-Pritchard (1937): 447.

¹⁰ He aquí cómo actuó Francisco de Puntilla: "echó en agua caliente unas yerbas que llevaba y con jabón hizo espuma en el agua y sacadas las yerbas, salpicó a la pierna del enfermo hablando lenguaje imperceptible y las iba juntando con ambas manos y alzándolas de golpe, mostró unos pedacillos como el pulgar y blandos que no pudo percibir lo que eran y el negro estorbó que los viera, diciéndole se le pegaría la enfermedad y los llevó consigo" AGN. Inquisición: 278.373; don Francisco, según una de sus clientes, prefirió la destrucción del cuerpo extraño. "Viendo su madre que no mejoraba llamó a dicho don Francisco, curandero para que la viese y habiéndole visto la hizo tender sobre la cama, desnuda y le picó con un vidrio en un bulto de los que tenía en la barriga y puso en la picadura un cañuto y so-

plando sacó tres sabandijas a modo de lombrices negras según a ésta le dijo una hermana suya llamada Ana, porque esto no lo vio, porque luego al punto quedaba desmayada mientras la curaba y que dichas tres sabandijas las había quemado con chile y ajos y las mandaba tirar en un muladar" AGN. Inquisición: 520.173; lo mismo hacía Nicolás Candelario de Vargas "las cuales inmundicias en el propio brasero las quemó de lo que resultó una grave hediondez" AGN. Inquisición: 894.88.

¹¹ AGN. Inquisición: 544.29.

¹² La contagiosidad de tal principio, sin embargo, tiene mayor evidencia en el caso a continuación relatado por Catalina de la Cruz: "a la cual mestiza se le cayó levantándose de la cama un bulto cubierto de listones y queriéndolo quemar, aunque le echaron en la lumbre, no ardía y atizando una negra llamada Marcela, queriendo la dicha negra atizar con un palo la lumbre para que se quemara aquel bulto del humo que le dio en el rostro, se le comieron las narices y muchas partes del rostro y que oyó decir era procedido de aquel humo" AGN. Inquisición: 454.5.

¹³ El curandero Pedro Ignacio "estaba lleno de sindinguas y decía que eran de las ponzoñas que se le pegaban de los animales que sacaba a los que curaba" AGN. Inquisición: 878.381.

¹⁴ Ver nota 56, capítulo 2. Lévy-Bruhl (1931): 476; informa que en la región central de Célebes cuando se vuelve de un largo viaje, los familiares no pueden congratular de inmediato al viajero, éste debe primero poner la mano sobre un perro: si por desgracia ha pescado una enfermedad, ella pasa al perro.

¹⁵ AGN. Inquisición: 348.4; relata el caso de Lorenzo Francisco, curandero indio de Tepalcatepec, famoso por haber sanado a muchos españoles e indios quien, "mientras curaba decía palabras o *tlatoles* suyos y exhalaba vahos por el cuerpo y le tocaba todo con algodones." El paciente testificó que el modo con que cura es encerrándose con él a solas en la sala o aposento donde está y puestas las brasas con sahumeros en todos los cuatro rincones del aposento le hace poner en pie en medio de él, desnudo todo el cuerpo y en cruz y puesto así llega al uno de los dichos fuegos y quema unos algodones y trayéndolos entre las manos, se los sopla, echándole el humo de ellos, una vez hacia los ojos, otra en los oídos, y otras partes del rostro y cuerpo, quemando los algodones en cada cual de los dichos cuatro fuegos para el dicho efecto". Ver, además: AGN. Inquisición: 317.19.

¹⁶ La curandera de Acapulco Isabel la Chiquita, llamada a curar a una niña "tocó a la dicha criatura la barriga, dijo estar empachada y pidió un huevo y estafiate y hizo un emplasto que le puso" AGN. Inquisición: 1241.34.

¹⁷ Inés, mulata libre, curandera, según denuncia de Matías de Caña, "curó al dicho niño poniéndole un emplasto que no supo de lo que era en el vientre y echándole una ayuda y el día antes pidió dos huevos frescos y los quebró y echó en un plato con una poca de agua fría y los puso debajo de la cama del dicho niño encima de una caja de madera diciendo que no llegase

naide a ellos y el día siguiente fue la dicha Inés a mirar dichos huevos y habiéndolos sacado debajo de la cama y viéndolos que estaban casi cuajados y abultados como si los hubiera echado en una cosa caliente al fuego, dijo que aquello era buena señal y que con ello se conocía el veneno que tenía el dicho niño y el mal de ojo que le habían hecho" AGN. Inquisición: 520.10.

¹⁸ AGN. Inquisición: 811.461. Con el vocablo *papatli* se designa el cabello enmarañado de los sacerdotes indígenas y éstos mismos son llamados *papas*. La deidad que preside la ceremonia es llamada *Coatzin*, dios culebra, y parece ser el comparte masculino de la más conocida deidad *Cihuacoatl*, mujer culebra. La denuncia del comisario Oliveros procede de Atlixco; pero el culto a *Coatzin* tiene mayor difusión: en el proceso instaurado en contra de Josepha Melo, mestiza vecina del pueblo de San Juan del Río, ésta confiesa: "que el demonio que la asistía a esta declarante y que la engañó se llamaba *Guathzin*" AGN. Inquisición: 685.9.

¹⁹ Nicolás de Lima "otra noche había empezado la curación previniendo unas brasas en un tepalcate a la cabecera del enfermo, echó un poco de copal y pidiendo flor de ceniza y unas ramas de la yerba marrubio había frotado al enfermo de los pies a la cabeza con uno y otro ingrediente; y después con el pollo prieto vivo y emplumado, quedando dicho pollo moribundo, boqueando" AGN. Inquisición: 1168.7; Francisco de Puntilla "luego pidió una gallina negra y la tomó y entregó con ella, estando viva, la parte doliente del enfermo" AGN. Inquisición: 278.247. Apparently el curandero, al realizar la operación mística, verifica un fraude para con su clientela ya que el truco de dejar agonizante al pollo al término de la limpia surge evidente. Siguiendo a Lévy-Bruhl la práctica de la transferencia puede explicarse como una prefiguración terapéutica en que la acción simbólica ejecutada sobre el pollo substituye místicamente el inexorable sino del enfermo, de no endosarse el maleficio al substituto animal. Uno de los mecanismos utilizados para destruir el ente maléfico transferido al animal lo enseña Chacuco, curandero de Guadalajara, quien para ello "tomó un crucifijo y lo echó al fuego, mató una gallina y tomando una imagen de Nuestra Señora en un trapo juntas lo enterró en un hoyo dentro de la casa de un indio al que antes había amarrado y azotado" AGN. Inquisición: 308.22.

²⁰ Alonso Pérez, negro de Campeche, prefiere las hormigas; de él se dice: "que el negro lavaba la camisa manchada de la enferma y el agua la enterraba con yerbas, cabellos y hormigas en un hoyo de la cabecera de la cama" AGN. Inquisición: 302.9; Mariana de Aguilar, curandera de Tepeaca, "tomó unas ranas y las puso en un hormiguero y las tapó con un *chiquihuite* y les echó arena y las dejó en el hormiguero dando gritos, y dijo que hasta dentro de ocho días no las había de sacar dél y preguntándole esta dicha declarante que para qué hacía aquello le respondió que eran buenas para mal de hijada" AGN. Inquisición: 356.11.87; Leonor de Ontiveros, curandera de Puebla, elige el perro, según declaración de un testigo, que dice: "que estaba enfermo un niño y mataron al perro de la mulata para que sanara, como sucedió" AGN. Inquisición: 454.40.

²¹ En los dos casos a continuación se utilizan huesos de hovinos: Juan Luis, negro de Veracruz, "ponía en las rodillas del enfermo una costilla de ani-

mal y en el pecho un cuerno de toro" AGN. Inquisición: 1111.57; Clemente, mulato de Sombrerete, "había aplicado por medicamento a una niña enferma que la sahumasen con basura de cuatro esquinas y le pusiesen en la cabecera de la cama un canjilón de buey del lado izquierdo, porque estaba enferma de mal de ojo" AGN. Inquisición: 697.37.

²² Lorenza Gómez, mulata de Atoyac, "puso en el caballete de la casa donde vive Josefa Sánchez, enferma de maleficio, un muñeco" AGN. Inquisición: 774.47.

²³ Joseph de Estrada, curandero de Sayula, transfirió el mal a sus propios familiares, según dijo al requerir de amores a su antigua ama: "era preciso condescendiese con su torpe gusto, porque no era razón que habiéndole quitado la enfermedad que padecía y echádosela a su mujer y a una hija suya con bastante dolor de su corazón, que ella estuviese alegre y buena y su mujer e hija padeciendo" AGN. Inquisición: 860.456. El argumento de Estrada muestra a las claras las premisas en que basa su concepto de la justicia y de la moral, estrictamente lógico conforme a la orientación del pensamiento mágico. La Morisca, curandera española, realiza el diagnóstico del mal endosándose parte del ente maléfico; según la denunciante "e visto asimesmo cómo curando la dicha morilla a una mujer de cierta enfermedad la santiguó la susodicha morilla y bostezó encima de ella y le dijo: Cuitada de vos, que así os han fecho mal de ojo e yo lo siento en los bostezos que doy que se me pega el dicho mal de ojo" AGN. Inquisición: 38.2. Joan Grande, negro esclavo de Teotitlán, se transfiere todo el mal, ya que según declaración de la denunciante "el dicho le dijo que se quejaba de balde, que ya estaba mejor, que se fuera a dormir a su casa, que él padecía su enfermedad, que de noche no podía dormir" AGN. Inquisición: 713.57.

²⁴ Catalina González, denuncia de sí misma "que en varias ocasiones a algunas paridas después de caídas las criaturas les quitó a las dichas paridas las reliquias que tenían puestas porque había oído decir que era así bueno para que les cayesen las pares y también dijo y depuso que para el mesmo efecto de que cayesen las pares tomó cuatro o cinco veces tierra de tres quicios de puertas y las dio a beber a las paridas y dijo que a ella después de parida se la dio la dicha tierra una negra partera para el mesmo efecto, de la cual negra lo aprendió" AGN. Inquisición: 360.482; Inés Osorio, mulata vieja partera, a una mestiza casada con español "le dijo que estando partiendo a una mujer le puso a la que parteaba una chinela sobre el vientre para que echara las pares" AGN. Inquisición: 360.159.

²⁵ María de Espinosa denunció a una morilla: "las palabras que decía cuando le cortaba la dicha enfermedad: que ella estaba mala e a lo que se acuerda tiene por cierto le cortó la dicha enfermedad con un cuchillo de esta manera, cortando ciertas yerbas secas dijo la dicha morilla partera: así como están secas estas yerbas y se cortan, así se seque este mal" AGN. Inquisición: 38.2. En el caso anterior a mas de la acción simbólica coadyuva al tratamiento la potencia del conjuro que demanda la reificación de un deseo. La analogía parece evidente en la práctica de Isabel Vera, curandera de Guayangareo, que "hizo traer dos cabezas de carneros prietos y les hizo deshacer muy bien y hizo poner la dicha olla encima de un terrado de una

casa y dijo que así como se hubiesen secado aquellas cabezas se habían de ir sanando las llagas que tenía" AGN. Inquisición: 38.10. La analogía poco comprensible la manifiesta el negro curandero Cristóbal que "estando este declarante enfermo de melancolía le dijo el dicho negro que le daría unos huevos de zopilote, cociéndolos él a su modo y que eran buenos para quitar la melancolía" AGN. Inquisición: 356.II.74.

** Veamos los siguientes casos demostrativos: Petra Narcisca Beltrán, mulata libre de Durango, cura con saliva. Una de sus clientes denuncia que "quedó enteramente buena con solo haberle aplicado la saliva de su boca en donde tenía los dolores" AGN. Inquisición: 1228.12. La Morisca, curandera española a la que ya nos hemos referido, "curando de ojo a muchos niños bostezaba sobre ellos y no sabiendo medicina ni curado la enfermedad como se ha de curar conforme a medicina en caso que haya ojo, sino curándola la sobredicha con supersticiones y bostezos como dicho es" AGN. Inquisición: 38.2. Juana López, de Tepeaca, dice: "que habiendo una niña de edad de un año nieta suya y lastimándose una ceja y haciéndose una herida se acuerda haber oído a unas gitanas era buena la simiente del hombre para quitar la señal y que todo esto lo puso por ejecución cogiendo simiente del dicho su marido" AGN. Inquisición: 356.II.94. Pedro Lorenzo al denunciar a Felicitas de Buenaventura dice: "y una vez que entró topó en el aposento donde vivía la dicha Felicitas y halló allí en un rincón arrimado a una caja una calaverna de hombre muerto u de mujer, que era un gran pedazo de la dicha calaverna y le dijo este que declara que para qué era aquello y le respondió que era para untarse la barriga que estaba mala y para poderse empuñar y tener hijos que los deseaba mucho" AGN. Inquisición: 318.54.

²¹ He aquí unos cuantos casos, entre otros numerosos: Pascual Morga, mulato achinado de Oaxaca, "para curar a una niña que padecía quebradura cortó una rama de suace y puso en el ramo un cuadrito de San Juan, sentó a la criatura sobre la cruz y dijo unas oraciones" AGN. Inquisición: 1189.4; Juana Prieta, dice: "que asimismo la dicha Catalina Martín le dijo a esta declarante estando con dolor de muelas y pidiéndole remedio para él, le dijo la dicha Catalina saliese a la luna y que rezase un pater noster y ave maría y que le mostrase la muela a la luna y le hiciese una reverencia y que se le quitaría" AGN. Inquisición: 356.II.110; María de Ojeda, es acusada y de ella se dice: "que habrá tiempo de un año que la ha visto, cuando sale la luna, darse en los pechos en la forma que los católicos cristianos adoran a Dios dándose golpes de pecho, llamándola de comadre y diciéndole: Comadre de mi alma, estoy muy pobre y le dice dos mil amores y que la socorra" AGN. Inquisición: 674.7. María Luisa "había oído decir a una india que se quitaban las verrugas con unas palabras cuando relampagueaba el cielo y que la dicha su madre sabe esta declarante se lo dijo y que no sabe si lo ha usado y que esta declarante se acusa que teniendo mala la lengua su marido Juan Díaz dijeron eran verrugas y esta declarante aguardó que hubiera relámpagos e hizo que el marido sacase la lengua y dijo las palabras que la india le enseñó, que dicen: *memo iatecoloca*, que no sabe la declarante lo que quiere decir" AGN. Inquisición: 356.II.91.93. El conjuro puede ser traducido al castellano como una demanda: ¡Manen agua los dioses la-

mados *tlaloque*!; lo que se antoja difícil comprender es la relación mística existente entre los dioses que producían aguaceros y tempestades y los papi-lomas. Ver, además; AGN. Inquisición: 494.2.

²⁸ Lévy-Bruhl (1938): 284.

²⁹ Un caso de reprimenda es confesado por Joseph María Crispín, mulato blasfemo, quien dice: "que habiendo ido a su milpa que se componía de noventa cuerdas de siembra halló que se le estaba comiendo una gran porción como de cuatro cuerdas de chapulín o langosta y sufocado del dolor de ver perdido su trabajo prorrumpió diciendo contra Dios que era un pendejo, que era lástima que la Virgen le hubiera dado a mamar leche, que pudo haberle dado un poco de mierda, que no creía que era Dios porque si fuese Dios hubiera hecho el milagro de defenderle su milpa, que más milagros hacían sus calzones"; luego va a su casa y arremete contra las imágenes, coge una de la Concepción y le dice: "hasta vos virgen puta, como ya sois vieja no hacéis ya milagros" y a las imágenes restantes: "que eran unas pendejas baraganus que de balde les encendía candelas" AGN. Inquisición: 1178.13. La conducta de Crispín, calificada de blasfema por los señores inquisidores, es práctica sancionada por la cultura de muchos grupos étnicos africanos. Junod (1936): II.377; informa que entre los bantús sudafricanos "cuando el acto religioso se realiza con motivo de un gran mal son lanzados verdaderos insultos cara a cara a los dioses, estos insultos preceden o siguen a la demanda. Hay —dice— dos términos que designan esta curiosa parte de la oración: *holobela* u *holobisa*, reprimir a los dioses, o *rukatela*, vocablo que significa insultar en el lenguaje ordinario". Entre los nahuas la reprimenda también es conocida: en el capítulo 2 anotamos casos en que se lanzan insultos a *Tezcatlipoca*.

³⁰ He aquí la cabeza de un proceso: "Audiencia de cargos a una mujer llamada María Luisa, en caso que fuese encontrada, sobre la costumbre general que hay en ese lugar de escribir en una oblea las palabras del verso *in conceptione*, etc. y darlas a beber a las parturientes. Pachuca, 1777". AGN. Inquisición: 873.12. Fray Francisco de Celaya, denuncia "que era remedio para quitar calenturas coger una hostia sin consagrar y partida en tres partes y en cada una escribir estas palabras: Christo murió, Christo murió, Christo resucitó; confundiendo en agua o en otro licor, bebiéndose como eficazísimo remedio" AGN. Inquisición: 520.25. Miguel Lite da papeles con oraciones escritas para curar. AGN. Inquisición: 738.7. Doña Juana, mulata de Guatemala, pica el papel con un cuchillo mientras dice a Catalina, negra esclava, que se apriete la muela. Esta confiesa: "que estando indispuerta del mismo dolor de muelas le dijo que había visto hacer unas letras con que se aplacaba o quitaba el dolor" AGN. Inquisición: 285.29.

13. EL PROCESO DE ACULTURACIÓN

¹ May (1960): 789: "La enfermedad, cualquiera que ella sea —y permítasenos recordar que por enfermedad entiendo un desajuste al medio—, jamás puede acaecer sin la combinación de tres órdenes de factores; deben

concurrir (1) estímulos procedentes del medio, (2) respuestas por parte de un huésped y (3) el conglomerado de ideas y rasgos que llamamos cultura."

² Fromm (1950): 6; afirma: "Luego llegó Freud, el último gran representante del racionalismo de la Ilustración, el primero en demostrar sus limitaciones. Se atrevió a interrumpir los cantos de triunfo del mero intelecto. Hizo ver que aunque la razón es el poder más valioso y más específicamente humano que posee el hombre, está sometida al efecto deformante de las pasiones y que solamente la comprensión de las pasiones del hombre puede liberar su razón para que funcione adecuadamente. Demostró tanto el poder cuanto la debilidad de la razón humana e hizo de *la verdad te libertará* el principio rector de una nueva terapia."

³ Lévy-Bruhl (1947): 69; escribe: "Esta es la razón por la cual la mentalidad de los primitivos quizá puede ser llamada *prelógica* con tan justos títulos como *mística*. Son estos dos aspectos de una misma propiedad fundamental, mas bien que dos caracteres distintos. Esta mentalidad, si se considera mas especialmente el contenido de las representaciones, será llamada mística; y prelógica, si se consideran mas bien las relaciones. *Prelógica* no debe hacernos creer que esta mentalidad constituye una especie de etapa anterior, en el tiempo, a la aparición del pensamiento lógico. ¿Han existido alguna vez grupos de seres humanos o prehumanos, cuyas representaciones colectivas no hayan obedecido a las leyes lógicas? Lo ignoramos: en todo caso es muy poco verosímil. Por lo menos, la mentalidad de las sociedades de tipo inferior, que yo llamo *prelógica*, por carecer de una palabra más adecuada, no presenta del todo ese carácter. No es *antilógica*; tampoco es *alógica*. Llamándola prelógica solamente quiero significar que no se limita ante todo, como nuestro pensamiento, a abstenerse de la contradicción. Obedece ante todo a la ley de la participación. Orientada de esta manera, no se complace gratuitamente en lo contradictorio (lo que la haría regularmente absurda para nosotros), pero ni siquiera piensa en evitarlo. La contradicción a menudo le es indiferente. De aquí viene que sea tan difícil de seguir."

⁴ Radin (1927): 387; el primero en refutar a Lévy-Bruhl, concluye su libro con el siguiente párrafo: "Sólo cuando dispongamos de dicho material comprenderemos cabalmente cuán errónea ha sido la vieja contensión, tan desdichadamente revivida por el profesor Lévy-Bruhl en su libro, tan famoso como desorientador, *Las Funciones Mentales en las Sociedades Inferiores*, de que la mentalidad del primitivo difiere intrínsecamente de la nuestra y sólo entonces advertimos nitamente que lo que nos diferencia del primitivo es la palabra escrita y la técnica del pensamiento elaborada sobre esa base".

⁵ Firth (1958): 124.

⁶ Fromm (1958): 33; dice: "Freud avanzó más allá de todos al tender hacia la observación y el análisis de las fuerzas irracionales e inconscientes que determinan parte de la conducta humana. Junto con sus discípulos, dentro de la psicología moderna, no solamente puso en descubierto el sector irracional e inconsciente de la naturaleza humana, cuya existencia había sido

desdeñada por el racionalismo moderno, sino que también mostró cómo estos fenómenos irracionales se hayan sujetos a ciertas leyes y, por tanto, pueden ser comprendidos racionalmente. Nos enseñó a comprender el lenguaje de los sueños y de los síntomas somáticos, así como las irracionalidades de la conducta humana. Descubrió que tales irracionalidades, y del mismo modo toda la estructura del carácter de un individuo, constituyan reacciones frente a las influencias ejercidas por el mundo exterior y, en modo especial, frente a las experimentadas durante la primera infancia". Ver, además, el capítulo VI, *La Psicología del Nazismo*.

⁷ Aguirre Beltrán (1953a), (1953b) y (1957).

⁸ Ver los incisos correspondientes a este período en la bibliografía.

⁹ Comas (1955): I.27.

¹⁰ Aguirre Beltrán (1946)

¹¹ Véase bibliografía: fuentes primarias manuscritas.

¹² AGN. Inquisición: 303.9.

¹³ AGN. Inquisición: 456.542 y 615.1.

¹⁴ Ver bibliografía.

¹⁵ Malinowski (1958): 92; dice: "La magia, en todas sus formas, compónese de tres ingredientes esenciales. En su ejecución entran siempre determinadas palabras, dichas o cantadas; se practican ciertas acciones ceremoniales, y en todos los casos interviene un oficiante de la ceremonia. Por lo tanto, al analizar la naturaleza de la magia, hemos de distinguir la fórmula, el rito y la condición del agente. Se puede comenzar por decir que en la parte de la Melanesia que nos ocupa, el sortilegio es, con mucho, el elemento mágico de mayor importancia. Para los nativos, el conocimiento de la magia significa conocimiento de la fórmula de palabras: en todo acto de hechicería el ritual gira en torno a la pronunciación del encantamiento. El rito y la competencia del ejecutante son meros factores condicionantes que sirven para la apropiada conservación y ejecución del hechizo".

¹⁶ AGN. Inquisición: 283.3, 322.14, 328.147.

¹⁷ Estopañán (1942): artículo viii, cap. I.

¹⁸ Arlegui (1851): I.154.

¹⁹ Herskovits (1948): 368.

²⁰ Lévy-Bruhl (1938): 261.

²¹ Firth (1958): 125.

²² AGN. Inquisición: 513.5; la carta continúa: "Son grandes agoreros unos y otros como de que canta el gallo a prima noche o la lechuza que llaman tecolote o cuando chispea la lumbre o con la humedad que suele tener la

leña húmeda o hacer ruido como que se cuece; y cada uno atribuye estas cosas al malo o bueno que desea, estando estas cosas tan creídas de españoles, mestizos y mulatos e indios como si fuera verdad asentada y llana y por cosas recibidas por lícitas usan de ellas y otras supersticiones como creer que habla la tierra y los animales y se vuelven los hombres animales y pájaros de todas suertes que llaman *naguales* y en estas formas dicen que han hecho muchos males a muchas personas de todos estados y en todas ellas dicen que se valen de estas formas mujeres y hombres".

²³ Chávez (1947): 56.

²⁴ Aguirre Beltrán (1957): 48.

²⁵ Véase bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA

Para la fundamentación del presente trabajo se consultaron fuentes de naturaleza distinta en lo que se refiere al grado de elaboración de los materiales. Esas fuentes pueden dividirse en dos grandes capítulos: 1: el de fuentes primarias, en que la pesquisa se llevó al cabo en documentos manuscritos o impresos originales; y 2: el de fuentes secundarias, que corresponden: I) a obras escritas en los años que abarca este ensayo, que llamaremos contemporáneas, y II) a obras actuales, que denominaremos modernas. El hecho de catalogar las fuentes como secundarias no califica su importancia, sino la circunstancia de ser elaboraciones de materia prima original.

FUENTES PRIMARIAS MANUSCRITAS

Los documentos que componen esta fuente fueron entresacados de los expedientes que constituyen el Archivo del Tribunal de la Inquisición y que se conservan como un *ramo* en el Archivo General de la Nación. Con excepción de una referencia al *ramo* Reales Cédulas, las restantes fueron extraídas del aludido Archivo de la Inquisición. En todos los casos abreviamos la referencia con las iniciales del Archivo General de la Nación, *AGN.*, inmediatamente después anotamos el nombre del *ramo*, *Inquisición*, y, en seguida, los números del tomo o volumen y del expediente o de la foja, en que se encuentra el documento citado. La necesidad de referirnos unas veces al expediente, otras, a la foja débese a que, en frecuentes ocasiones, el documento no aparece en el índice preparado por el personal del Archivo porque ese índice, ordinariamente, sólo señala el expediente.

Una breve noticia de los procedimientos que seguía el Santo Tribunal para cumplir su cometido es útil para comprender, con conocimiento de causa, las diferentes características de los documentos. El Santo Oficio de la Inquisición fue establecido, en 1571, como un organismo colonial que dependía directamente de la metrópoli. Antes de esa fecha se incoaron algunos procesos contra espa-

ños e indígenas por jueces delegados e inquisidores fiscales que actuaron en representación del Tribunal de la Inquisición de Santo Domingo. A partir de 1571, hasta 1812 en que la constitución liberal de Cádiz hizo inoperantes las funciones del Tribunal, el Santo Oficio de la Inquisición ejerció jurisdicción, tanto en el virreinato de Nueva España como en las gobernaciones de Guatemala y Yucatán y, a veces, la extendió a lugares tan lejanos como Venezuela. El Santo Oficio de la Inquisición se fundó en España, en 1478, como instrumento destinado a contrarrestar el movimiento protestante de Reforma y, de paso, a neutralizar el influjo heterodoxo de los moros y judíos que convivían con los peninsulares. Secundariamente tenía por consigna combatir las hechicerías y supersticiones, en aquellos aspectos que desvirtuaban la ortodoxia de la fe católica. El Santo Oficio instalado en la Colonia tuvo poca participación en la lucha contra moros, judíos y protestantes, ya que la migración al país de estos sujetos de *disolución social* fue reducida; en cambio, dedicó gran parte de sus esfuerzos a impugnar las ideas y patrones de acción que, en términos generales, catalogó como hechicerías y supersticiones.

El Tribunal ganó jurisdicción sobre las poblaciones española, negra y de mezcla, no así sobre la india que, al ser fundado el Santo Oficio, quedó fuera de su comprensión, bajo la responsabilidad de los cleros regular y secular. Los obispos y sus juzgados se encargaron de procesar y castigar a los neófitos obstinados, que en toda ocasión pretendían volver al dominio de Satán, del que habían sido tan graciosamente liberados por los cristianos. Debido a tal circunstancia es fácil notar la relativa ausencia, en el índice inquisitorial, de procesos contra indios. Éstos aparecen, las más de las veces, como coautores, testigos o expectadores. En todos los expedientes se anota la calificación racial del acusado, diciéndose si es mestizo, mulato, morisco, lobo u otro tipo de mezcla. Cayeron, también, en la jurisdicción del Tribunal los negros esclavos procedentes de España, llamados *ladinos*, así como los *bozales*, que venían de África. En algunos casos no se especifica la calidad de españoles que gozan ciertos delatores o procesados, pero se colige al ser designados con el don o doña antepuesto al nombre. Sabido es que la legislación colonial sólo permitía el uso de esos signos de hidalguía a la población española.

Los procesos inquisitoriales constan de una secuencia que es conveniente conocer. Se inician con la denuncia, la delación o la

auto-acusación que señalan el principio de diligencias que tienen como carácter distintivo el ser secretas. A la denuncia sigue la testificación que contiene el examen de los testigos, que la ratifican o rectifican. Finalizada la testificación se pasa a la calificación teológica del hecho considerado delictuoso. A continuación apuntamos las calificaciones que aparecen con mayor frecuencia en los documentos, agrupadas en ocho incisos principales: I) hechicería, superstición y embuste; II) curandería, yerbas, suciedad y alcahuetería; III) agorería, sortilegio y adivinación; IV) maleficio e inducción de maleficio; V) brujería, pacto, trato y comercio con el demonio; VI) blasfemia, reniego, apostasía e idolatría; VII) palabras y proposiciones heréticas; VIII) simple fornicación y bigamia.

Cumplida la calificación se ordena la aprehensión y presentación del reo; su reclusión en las cárceles secretas del Tribunal y el secuestro de sus bienes para cubrir los gastos de alimentación durante el tiempo del proceso o de la prisión. Viene, en seguida, la audiencia de cargos que termina con la confesión o la negación de la culpa. En este último caso se recurre como último arbitrio a la prueba del tormento, pasada la cual se dicta la sentencia. En los casos calificados con el rubro general de hechicería se impusieron como castigo: I) la reprimenda, II) la exposición al ridículo, III) los azotes, IV) el auto de fe, y V) la prisión, no siempre larga puesto que los sentenciados debían cubrir el costo de su alimentación con el secuestro de los bienes y éstos, a menudo, no existían. En ninguno de los casos que comprende el presente estudio fue aplicada la pena de muerte.

Los procesos no siempre comprenden la secuela total de actos que configura la causa criminal. Unas veces terminan, al iniciarse, con la denuncia o la autoacusación. Éstas eran recibidas a pasto con motivo de la publicación de algún edicto que hacía conocer a los pobladores la irregularidad de una conducta que hasta entonces tenían por ortodoxa. En ocasiones se formulaban contra personas ya difuntas o ausentes. Otras veces los procesos se interrumpen en el momento de la testificación, o su equivalente, la información, diligencias o autos levantados por los comisarios del Santo Oficio en lugares alejados de la capital de la Colonia. Debido a ello, la simple lectura del índice inquisitorial produce falsa impresión en cuanto al número de los realmente procesados. En fin, es necesario advertir que la lista de denuncias, testificaciones, infor-

maciones y procesos que a continuación sigue, no obstante que alcanza el medio millar de incisos, sólo contiene parte de los expedientes archivados; a saber: aquellos de los cuales fueron extraídos notas o datos significativos.

AGN. Inquisición: 15G.256

- 1602 Proceso contra Andrea, negra, por echar suertes con habas. 4 fojas. Veracruz.

AGN. Inquisición: 38.2

- 1536 Proceso hecho por el Santo Oficio de la Inquisición y el doctor Rafael de Cervantez, fiscal en su nombre, contra María, esclava de Pedro Pérez y contra la Moralla, partera y María de Espinosa e María, esclava de maestre Diego, e Margarita Pérez y Antón Martín de Campos. 63 fojas. México.

AGN. Inquisición: 38.10

- 1562 Testificación contra Isabel Vera por haber curado en Guayangareo, con cabezas negras de carnero y otros hechizos. 27 fojas.

AGN. Inquisición: 70.5

- 1572 Proceso contra Francisca de Rivera, negra ladina mujer de Martín de Arizpe, por simple fornicación. 10 fojas. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 70.15

- 1577 Proceso contra Luis García, mulato zapatero, por simple fornicación. 9 fojas. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 70.16

- 1578 Proceso contra Joan de Aguilar, negro esclavo de Baltazar de Aguilar. 7 fojas destruidas en parte por la humedad. México.

AGN. Inquisición: 125.69

- 1582 Información contra Cristóbal, negro esclavo, que se comía la comida que los indios ofrecían en sus idolatrías a los dioses. 11 fojas. Yucatán.

AGN. Inquisición: 128.6

- 1572 Denunciaciones recibidas en las minas de Coneto, Obis-

pado de Nueva Galicia, suspensas por visita; es todo cosas de supersticiones y hechicerías. 12 fojas.

AGN. Inquisición: 128.11

- 1577 Proceso contra Joana de León, natural de Sevilla, vecina de México, mujer de Gil Martín, tratante, por supersticiones. 28 fojas. México.

AGN. Inquisición: 128.14

- 1577 Proceso contra Margarita Pacheco, Inés de Castro y Ana de Narváez, su hija, por supersticiones y hechicerías. Informe contra Ana Pérez, negra, mujer de amores, pecadora, por hechicerías. 173 fojas. México.

AGN. Inquisición: 131.1

- 1577 Proceso contra Beatriz de Alberto, negra esclava de Domingo de Alberto, por hechicerías. 122 fojas. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 131.3

- 1572 Proceso contra Luisa de los Ángeles y María de la Paz, mulatas. 11 fojas. Veracruz.

AGN. Inquisición: 147.2

- 1598 Proceso contra Domingo, negro de Gabriel de Castro, obragero de hacer sombreros, vecino de Puebla, por blasfemo. 37 fojas.

AGN. Inquisición: 206.9

- 1594 Proceso contra Inés de Villalobos, mulata, por hechicerías. 66 fojas. México. (Contiene una pintura a la aguada de Santa Marta y una bolsa de tafetán de seda).

AGN. Inquisición: 238.14

- 1597 Testificación contra Juan Vorondate, mulato, por brujerías: fojas 168 a 174. México.

AGN. Inquisición: 238.4

- 1597 Proceso contra Mencia de Armijo: fojas 36 a 43. México.

AGN. Inquisición: 238.7

- 1597 Proceso contra Catalina de Vargas de la Veracruz, por hechicera: fojas 81 a 87. Tlaxcala.

AGN. Inquisición: 271.17

- 1614 Gerónimo Ambrosio, mulato esclavo de Luis de Dueñas, por blasfemo: 23 fojas. México.

AGN. Inquisición: 278.5

- 1614 Testificación contra Francisco de Puntilla, negro, por embustero y contra María Vázquez, porque estando en el cepo hacía media hora, renegó de la madre que la parió, de Jesucristo y la Virgen: fojas 233 a 251. Michoacán.

AGN. Inquisición: 278.243 (foja)

- 1614 Leonor de Mejía, española, contra Francisco Puntilla. Celaya.

AGN. Inquisición: 278.245 (foja)

- 1614 María Ramos, española, contra Francisco de Puntilla. Celaya.

AGN. Inquisición: 278.247 (foja)

- 1614 María de Ortega, española, contra Francisco de Puntilla, negro. Celaya.

AGN. Inquisición: 278.18

- 1614 Testificación contra Ana Macías y Juan Cuenca y fulano del Pino por hechicero. Felipe Angel judaizante, Antonio Mestizo, Catalina González, Magdalena de Rosas, Juana Rodríguez, Leonor de Villarreal, Isabel Ramírez, Catalina Rodríguez, por brujas. María de Torres, Isabel Duarte, Juana García, María Vázquez, negra. Francisco Puntilla, Francisco de Vallejo, por brujerías: fojas 337 a 383. Celaya.

AGN. Inquisición: 278.373 (foja)

- 1614 Sebastián de Soto, español, contra Francisco de Puntilla, negro. Celaya.

AGN. Inquisición: 278.381 (foja)

- 1614 Catalina Ramos, española, contra Mari Vázquez, negra. Celaya.

AGN. Inquisición: 278.19

- 1614 Acusaciones presentadas en Querétaro con motivo del edicto de la fe: Solicitantes: fray Juan Gutiérrez, fray Juan Robles, fray Juan de Aguirre, fray Juan Bautista, fray Fran-

cisco de Carmona y fray Juan Díaz. Hechicerías: María de Aguilar, Juan de Herrera, Mariana Salgado, Martín Vargas, Isabel de Aguilar, Alvaro de Herrera, Ocaña la Junca, Ana Sánchez, Rufina, mestiza, Luisa de Obando, Ana Rodríguez, Catalina Romero, Nicolás Marcos, Domingo Alonso, Isabel, mestiza, Isabel Castellón, blasfemo, Francisco Doria y Francisco Rodríguez: folios 384 a 434. Querétaro.

AGN. Inquisición: 278.398 (foja)

- 1614 Andrés Martín de Vargas, morisco, se acusa y depone contra tres mulatos. Querétaro.

AGN. Inquisición: 278.400 (foja)

- 1614 Mariana de Salgado se acusa y depone contra otras personas. Querétaro.

AGN. Inquisición: 278.409 (foja)

- 1614 Francisca Muñoz contra Ana Sánchez, mestiza. Celaya.

AGN. Inquisición: 278.415 (foja)

- 1614 Joana Muñoz, española, contra Ana Sánchez, mestiza. Querétaro.

AGN. Inquisición: 278.20

- 1614 Acusaciones contra las siguientes personas por usar polvos de cabeza de auras, sesos de asno, cabezas de tórtolas, piojos, gusanos de estiércol para hacerse amar: Luis Sánchez, Felipe Angel, Isabel Huarte, la Junca y su hija María, Ana Macías y Juan Cuenca, Antonio mestizo e Isabel Aguilar, Inés García, Magdalena de Rosas, Juana Rodríguez, Leonor de Villarreal, Ana y Catalina Rodríguez, María Torres, fulano del Pino, Isabel Villegas, Catalina González y 6 hijos, Pascuala de Silva, Juana de los Reyes, Ana y María Magdalena de Aguilar, Ursula Díaz, Juan Rubio, Marcos de Lara, Diego Mendoza, Antonio Camacho, María de San Miguel, Mariana Martínez, Inés María, Catalina de Campo, Ana Mexía, Leonor Mexía, Agustina Franco, mestiza, Leonor Chávez, Diego de Cuenca Valdez, Isabel Gutiérrez, María Magdalena de Rosas, Catalina Martínez de Aguirre, Marcos Ramírez, Isabel Aguilar, Isabel de Balbina, Juana González, Leonor de Villarreal, Baltazar

López Pallares (blasfemo), Juan García de León e Isabel Duarte. Fray Sebastián Tamayo, por solicitante: fojas 435 a 533. Querétaro.

AGN. Inquisición: 278.460 (foja)

1614 Acusación que de sí misma hace Catalina Rodríguez, tresalba. Celaya.

AGN. Inquisición: 278.483 (foja)

1614 Acúsase Agustina Franco, mestiza. Celaya.

AGN. Inquisición: 278.497 (foja)

1614 Acúsase Joana González, española y depone contra Mari Vázquez, negra. Celaya.

AGN. Inquisición: 283.3

1608 Memoria de oraciones y ensalmos: foja 4

AGN. Inquisición: 283.16

1608 Testificación contra Juan y Francisco de Salazar, mulatos libres, por haber tenido pacto con el demonio: fojas 100 a 103. San Juan del Río.

AGN. Inquisición: 284.6

1609 Denuncia contra Gaspar, negro, por blasfemo: fojas 432 a 434. Puebla.

AGN. Inquisición: 285.29

1609 Denuncia contra doña Juana, mulata y contra Catalina, negra esclava, por practicar ciertas hechicerías foja 125. Guatemala.

AGN. Inquisición: 285.36

1609 Denuncia contra un negro por hechicerías: foja 137. Guatemala.

AGN. Inquisición: 292.28

1611 Testificación contra María, mulata, por hechizar: fojas 135 a 139. Puebla.

AGN. Inquisición: 293.73

1617 Testificación contra doña Ana de Angulo, porque mandó poner unas tijeras abiertas debajo del colchón de una par-turienta para que no tuviera entuertos y por tomar *peyote*: fojas 434. Manila.

AGN. Inquisición: 301.10

- 1614 Denuncia contra una mulata por tomar *peyote* y cuatro oraciones que remite el cura de Tepoztlán: fojas 8. Tepoztlán.

AGN. Inquisición: 301.12

- 1614 Cartas del Dean y del Obispo de Honduras sobre las muchas hechicerías que usan las indias y negros: fojas 8. Comayagua.

AGN. Inquisición: 301.51

- 1614 Información levantada por el Comisario del Santo Oficio contra Ana Ximénez, mulata libre por hechicera: fojas 4. Sultepec.

AGN. Inquisición: 302.8

- 1614 El señor Inquisidor del Santo Oficio contra Magdalena, mulata libre, por haber tomado el *peyote* para saber si estaba preñada: fojas 7. Cuautla.

AGN. Inquisición: 302.8

- 1614 Testificación contra Alonso Escobar y de Quiñones por echar suertes con habas y otras supersticiones: fojas 6. México.

AGN. Inquisición: 302.9

- 1614 Información contra Alonso Pérez, negro, por curar con brujerías: fojas 16. Campeche.

AGN. Inquisición: 302.11

- 1614 Carta del Comisario de Guatemala, avisando que tan pronto como tenga notario proseguirá la averiguación sobre la negra que habla por el pecho.

AGN. Inquisición: 303.64 (foja)

- 1624 Agustín Alonso Melgarejo, contra varios indios. Meztitlán.

AGN. Inquisición: 303.77 (foja)

- 1624 Carta de Isabel de la Cruz, mulata contra sí misma y otras personas en razón que toman polvos de bien querer. México.

AGN. Inquisición: 303.19

- 1624 Denuncia. Carta del Dr. Hernando Ruiz de Alarcón contra

algunos indios sobre supersticiones. Amilpas de Tlaquiltenango. 13 de septiembre 1624: fojas 78 a 80.

AGN. Inquisición: 303.24

1624 El padre Juan de Contreras contra doña María de Montoya porque sahuma ídolos: fojas 95 a 98. Antequera.

AGN. Inquisición: 303.39.

1629 Descripción de bailes de los indios huastecos: fojas 255 y 256 bis. Pánuco.

AGN. Inquisición: 303.324 (foja)

1624 Diego Díaz de Argumedo contra Pascuala Hernández, por hechizos. Trinidad de Guatemala.

AGN. Inquisición: 303.59

1624 Información contra la negra Agustina, por hechicera: fojas 376.379. Guatemala.

AGN. Inquisición: 304.26

1632 Información contra Antón mulato, por usar el *peyote* y ser casado dos veces: foja 181. Villa de Santa Fe. Nuevo México.

AGN. Inquisición: 308.22

1615 Carta del Comisario de Guadiana con un testimonio contra un negro llamado por mal nombre Chicaco. Chacuaco, esclavo del Capitán Martín de Betra, por haber quemado a un Cristo: fojas 4.

AGN. Inquisición: 308.63

1615 Testificación en contra Francisco Puntilla, negro, por procurar brujerías: fojas 380-386. Querétaro.

AGN. Inquisición: 309.26

1675 Información contra Tomás Tabaquillo, negro esclavo de nación Tari, por sortilego y adivinador. Caracas.

AGN. Inquisición: 312.17

1616 Proceso contra Pablo Gómez, mulato, por bigamo, vaquero, esclavo en Michoacán: fojas 72-75.

AGN. Inquisición: 314.8j

1617 Proceso criminal por mando de Jhoan de Bolivar, algu-

cil contra Isabel de San Miguel, mestiza, por otro nombre Isabel Guijarro y Gerónima de Mendoza, negra y demás culpados sobre ser alcahuetes y hechiceras y lo demás: fojas 14. México.

AGN. Inquisición: 314.388

1617 Testificación contra Andrea de la Cruz, por azotar a una negra que le había robado dos palillos que tenían la virtud de que con ellos vivía en paz con su marido: fojas 2. México.

AGN. Inquisición: 316.26

1617 Del Comisario de Oaxaca contra Andrés, esclavo de don Luis de Quezada, por zahorí y brujo: fojas 454 a 466. Antequera.

AGN. Inquisición: 317.19

1618 Testificación contra Gaspar de Solís y doña Mariana de Rivera, su mujer, por haber llamado a un indio para que curara a su hijo: fojas 2. Acahuato.

AGN. Inquisición: 317.21

1618 Testificación de María de Ochoa contra doña Petrona de Galarza, porque toma y hace tomar *peyote* para saber cosas. México.

AGN. Inquisición: 317.22

1618 Testificación contra Luisa de Estrada, mulata libre, por usar el *peyote*. México.

AGN. Inquisición: 317.23

1618 Denuncia contra María de Vargas por supersticiones: fojas 10. México.

AGN. Inquisición: 317.40

1618 Testificación del Padre Cristóbal Angel de la Compañía de Jesús, contra Manuel, moreno, por decir que un palito conseguía las mujeres que quería. México.

AGN. Inquisición: 317.43

1618 Carta de fray Juan de Heredia, franciscano guardián de Sichú, avisando que Ana y Beatriz Jaramillo desentierra a los muertos y se roban los huesos para hechicerías,

AGN. Inquisición: 318.5h.

- 1617 Testificación en contra de Felicitas de Buenaventura, por supersticiosa: fojas 266 a 288. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 318.9

- 1618 Proceso contra Ana de Pinto, mulata blanca herrada, por hechicera (tiene una bolsa con pelos): fojas 468-471. México.

AGN. Inquisición: 318.9c

- 1618 Testificación de doña Ana de Medina contra una mujer llamada la Cantoral, por supersticiosa: fojas 479 a 485. México.

AGN. Inquisición: 322.14

- 1619 Oraciones recogidas por el Santo Oficio, una de ellas para contener las hemorragias: fojas 57 a 59, 364 a 367, 371 a 380, 386 a 390. México.

AGN. Inquisición: 322.227 (foja)

- 1619 Información contra Catalina, esclava negra, por echar la suerte con las habas. Puebla.

AGN. Inquisición: 328.129 (foja)

- 1620 Testificación de Francisco Gutiérrez contra Bartolomé del Barco, por haber sacado muchas brujerías del libro intitulado Clavículas de Salomón. Durango.

AGN. Inquisición: 328.132 (foja)

- 1620 Denuncia que de sí hace Gaspar de Mier. México.

AGN. Inquisición: 328.134 (foja)

- 1620 Del Comisario fray Alonso Díez, contra Bartolomé Sarguero, arcabucero, por hacer anillos mágicos para curar enfermedades. Cholula.

AGN. Inquisición: 328.147 (foja)

- 1620 Oraciones recogidas por la Inquisición contra la muerte súpita y contra todo mal: fojas 105-149. México.

AGN. Inquisición: 329.12

- 1620 Testificación contra Juan Ventura, mulato esclavo, por haberle hallado un ídolo: fojas 424 a 437. Oaxaca.

AGN. Inquisición: 333.35

- 1620 Edicto impreso del Santo Oficio contra el uso del *peyote*: foja 1. México.

AGN. Inquisición: 335.50

- 1620 Denuncia contra Catalina, negra esclava, por supersticiones. Guatemala.

AGN. Inquisición: 335.6

- 1622 Denuncia presentada por Francisco Moreno contra sí mismo, por haber aconsejado a una persona que tomara el *peyote* para adivinar: fojas 2. Tezcoco.

AGN. Inquisición: 335.16

- 1622 El padre fray Gabriel Zurita con los papeles del convento de Guichiapa de la provincia de Xilotepec.

AGN. Inquisición: 335.22

- 1622 Denuncia de fray Mateo de Porras de que María de la Cruz Moresquilla se lava las partes bajas de su cuerpo y dé a beber el agua a sus amantes para que la quieran: fojas 8. Nexapa.

AGN. Inquisición: 335.74

- 1622 Denuncia presentada contra Jerónimo Baltazar, mulato ciego, por decir que renegaba de Dios y de la Virgen y ya que no le ayudaban que le ayudara el diablo: fojas 3. México.

AGN. Inquisición: 335.89

- 1622 Testificación contra Gerónima María, mestiza. México.

AGN. Inquisición: 335.96

- 1622 Doña Ana María de Soria contra sí porque por su orden e ignorancia un indio tomó el *peyote* para ver si parecía un mestizo que se le había huido de casa: fojas 2. México.

AGN. Inquisición: 335.104

- 1622 El Comisario de la Puebla contra Nicolás de Mota que dijo a un indio que tomase *peyote* para descubrir cuatro mulas que le habían hurtado: fojas 4. Puebla.

AGN. Inquisición: 335.236 (foja)

1621 Bartolomé del Barco contra sí. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 335.238 (foja)

1621 Alonso Martín Arredondo contra un clérigo Diego de Tal. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 339.26

1621 Carta de Juan del Valle contra Isabel de Orrego y Catalina González, mulatas por supersticiones y suciedades. Acaapulco.

AGN. Inquisición: 339.33

1621 Testificación contra María Pineda, esclava de don Jerónimo de Cervantes, por tomar *peyote*: fojas 2. Taxco.

AGN. Inquisición: 339.34

1621 Testificación contra Mateo, negro esclavo y María, india su mujer, por usar y dar el *peyote*: fojas 6. Taxco.

AGN. Inquisición: 339.84

1621 Doña Mariana de Aguilar, contra varias mulatas, por hechiceras: fojas 562. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 339.89

1620 Testificación contra Isabel, esclava, por usar un dedo de ahorcado y echar su menstruación en el chocolate para darla a beber: fojas 8. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 339.563 (foja)

1621 Isabel criada de Ursula de Medrano, contra Isabel, negra esclava de doña Iseo de Arciniega. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 339.565 (foja)

1621 Doña Juana de Porras contra la hija de doña Catalina de Alvarez. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 339.572 (foja)

1621 Doña Francisca de Porras contra Luisa de Colio y otras muchas. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 339.574 (foja)

1621 Doña Francisca de Porras. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 339.575 (foja)

1621 Sancho de Rentería contra Juan de Puellas. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 339.579 (foja)

1621 Elvira de la Barrera, parda contra una negra esclava de Ana de Contreras. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 339.583 (foja)

1621 Doña Mencia Ortiz de Zúñiga contra sí. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 340.4

1630 Denunciación contra Catalina de Olivares, Gertrudis Dávila, Pedro Pérez de Garfías, Gonzalo Pérez su hijo y Ju-sepe, indio por tomar *peyote* y *nanacates*: foja 335. Taximaroa.

AGN. Inquisición: 340.5

1630 Denunciación contra Petrona, mulata y Mariana, su hija, por dar polvos y hongos y yerbas para hechicerías: foja 362. Taximaroa.

AGN. Inquisición: 341.1

1622 Proceso criminal contra Leonor de Isla, mulata, por hechicera. (Este proceso contiene muy curiosos datos sobre los procedimientos de las brujas en sus prácticas, así como multitud de oraciones especiales para hechicerías.) 181 fojas.

AGN. Inquisición: 341.4

1622 Información hecha por comisión de este Santo Oficio contra Pedro Silva, español, Jorge Cardoso, mestizo, Francisco Ramírez, mulato por mal nombre el zambillo y Joaquín, indio, preso en la cárcel por haber tomado el *peyote* y el *ololihqui* para saber el suceso de sus causas: fojas 9. México.

AGN. Inquisición: 342.3

1622 Información contra Francisco del Castillo Maldonado, corregidor de Atlixco, por tomar *peyote* y semillas de *ololihqui*, ser brujo y blasfemo: fojas 16. Atlixco.

AGN. Inquisición: 342.10

1622 Testificación contra Juan Ramírez, natural de Almoguer, negro esclavo, por haber tomado *peyote*: foja 1. Tepuztlán del Estado del Marqués.

AGN. Inquisición: 342.12

- 1622 Testificación contra Francisca Gallegos, esclava del padre Palma, por ofrecerse a ser profesora de brujas. Mérida.

AGN. Inquisición: 342.15

- 1622 Testificación contra doña María de Castro y un indio que tomó el *ololiuhqui* para adivinar en donde estaba la hija de la primera y así lo adivinó: fojas 15. México.

AGN. Inquisición: 346.11

- 1623 Denunciación y testimonio de Diego Blanqueto, presbitero, contra Juan, negro esclavo del hospital de Michoacán y su mujer: fojas 3. Valladolid.

AGN. Inquisición: 347.172

- 1628 Memoria en berbete de los polvos y póculos amatorios del año de 28 que me han remitido los confesores.

AGN. Inquisición: 348.4

- 1624 Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán en Michoacán, por haberse curado con una india porque según decía lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó 3 huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios: fojas 101 a 166. Michoacán.

AGN. Inquisición: 354.77 (foja)

- 1626 Juan Ponce de León contra doña María Coronado. Acayucan.

AGN. Inquisición: 354.84 (foja)

- 1626 Lázaro González contra Ana María Oliveros. Acayucan.

AGN. Inquisición: 354.85 (foja)

- 1626 María de Oliveros contra unas mulatas. Acayucan.

AGN. Inquisición: 354.93 (foja)

- 1626 Testificación contra Juan de Alanís, mestizo, Acayucan.

AGN. Inquisición: 354.206 (foja)

- 1626 Carta del Br. Francisco Navarros sobre palabras de los indios. Tepatlán.

AGN. Inquisición: 354.324 (foja)

- 1626 Testificación contra Magdalena, negra libre, por tener

una piedra que según dice la negra, le da lo que le pide.
Taxco.

AGN. Inquisición: 356.II.34 (foja)

1626 Diego Mejía contra Francisca Mejía. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.37 (foja)

1626 Testificación contra Juan Muñoz, mulato, por usar hierbas
e invocar al diablo. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.41 (foja)

1626 Testificación contra Mariana de Aguilar. por echar las
habas y adivinar la llegada de las flotas. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.74 (foja)

1626 El Señor Inquisidor del Santo Oficio contra Cristóbal, ne-
gro, por usar unos polvos para brujería. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.75 (foja)

1626 Testificación contra Cata, negra, por usar unos polvos pa-
ra brujerías. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.76 (foja)

1626 Testificación contra María, negra, por usar polvos para
el amor. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.83 (foja)

1626 Denunciación de María Ruiz, contra sí, por usar hierbas.
Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.86 (foja)

1626 Denunciación de Catalina Ramírez contra Catalina Graje-
da, por usar hierbas. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.87 (foja)

1626 María González contra sí, por malas palabras. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.91 (foja)

1626 Testificación contra María Luis, porque reveló el secreto
de la Inquisición. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.93 (foja)

1626 María de Meléndez contra sí misma por malas palabras.
Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.94 (foja)

1626 Juana López contra sí misma por usar polvos. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.95 (foja)

1626 Melchora Núñez contra sí misma, por usar hierbas para brujerías. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.110 (foja)

1626 Juana Prieta contra Catarina Martín, por usar hierbas para brujerías y por supersticiosa. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 356.II.126 (foja)

1626 Magdalena de Luna, mulata, contra Francisco, negro esclavo, que tomó *peyote* para que pareciese un hurto. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 356.II.137 (foja)

1626 Pedro de Espinosa contra María de Espinosa. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 356.II.161 (fojas)

1626 Doña María de Pineda contra sí misma. Real y Minas de los Ramos.

AGN. Inquisición: 356.II.188 (foja)

1626 Testificación contra Ana de Azoca, mulata, por hechizos. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 356.II.191 (foja)

1626 Testificación contra Ana Morada, mulata, por hechicerías. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 356.II.194 (foja)

1626 Testificación contra María de Escobar, mulata, por hechizos. Puebla.

AGN. Inquisición: 356.II.310 (foja)

1626 María de Villafuerte contra sí misma. Villa de Santa Fe.

AGN. Inquisición: 356.II.312 (foja)

1626 Catalina Bernal contra Juana de la Cruz. Santa Fe.

AGN. Inquisición: 356.II.323 (foja)

1625 Testificación de Ana Núñez contra Juana de la Rocha. Cuernavaca.

AGN. Inquisición: 356.II.332 (foja)

- 1926 Testificación contra María, negra, por usar yerbas. Cuencamé.

AGN. Inquisición: 356.II.334 (foja)

- 1626 Testificación contra unos mulatos porque tenían pintada la figura del demonio en la planta del pie. Cuencamé.

AGN. Inquisición: 356.II.337 (foja)

- 1625 Testificación de Bartolomé Carrasco contra Juan de Artiaga. Cuencamé.

AGN. Inquisición: 356.II.349 (foja)

- 1625 Testificación de Inés Gutiérrez contra Catalina Ortiz de Ibarguren, por usar polvos y sesos de asno, para amansar a su marido. Cuencamé.

AGN. Inquisición: 356.II.368 (foja)

- 1626 Testificación contra Juana, mulata, esclava, por hechicerías. Cuencamé.

AGN. Inquisición: 356.II.370 (foja)

- 1625 Pedro Juárez contra Antonia González. San Bartolomé y Valle de Santa Bárbara, Nuevo México.

AGN. Inquisición: 360.21 (foja)

- 1626 Denunciación de Joana de la Cruz, mulata contra sí misma, que usó yerbas para que la quisieran. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 360.176 (foja)

- 1626 Denunciación de Gonzalo Fernández, gallego, contra sí por hechicero. Durango.

AGN. Inquisición: 360.108 (foja)

- 1627 Denunciación que hace don Juan de Jara y Sandoval contra doña Polonia Cortés. Michoacán.

AGN. Inquisición: 360.159 (foja)

- 1627 Inés Osorio contra sí. México.

AGN. Inquisición: 360.171 (foja)

- 1627 Doña María Blasco contra sí, por hechicerías. Durango.

AGN. Inquisición: 360.207 (foja)

- 1627 Francisco Beltrán contra doña Mencía de Zúñiga que tie-

ne unas piedras para ganar en el juego y para casamientos. Ostoticpac.

AGN. Inquisición: 360.172 (foja)

1627 Testificación contra Catalina, esclava, por hechicerías. Durango.

AGN. Inquisición: 360.211 (foja)

1627 Denunciación de Pedro de Gallaga contra Hernando Alonso, clérigo. Ostoticpac.

AGN. Inquisición: 360.230 (foja)

1626 Denunciación de Juan Lucas contra Juana Rodríguez, negra, por hechizos con un sapo para matar a su yerno. Querétaro.

AGN. Inquisición: 360.242 (foja)

1626 Denuncia de sí misma que hizo Catalina Rodríguez. Valladolid.

AGN. Inquisición: 360.243 (foja)

1627 Denunciación de Melchora González contra sí. Testificación contra Melchor Sánchez por usar hierbas para hechicerías. Testificación contra Isabel, negra, por polvos para hechicerías. Campeche.

AGN. Inquisición: 360.245 (foja)

1627 Denunciación de Catalina Antonia de Rojas contra sí. Campeche.

AGN. Inquisición: 360.314 (foja)

1627 Alonso Gómez Llanos contra sí. Chalco.

AGN. Inquisición: 360.379 (foja)

1627 Denunciación de Isabel Ruiz contra Constancia Alvarez. Culiacán.

AGN. Inquisición: 360.380 (foja)

1627 María Pérez contra Constancia Alvarez. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.383 (foja)

1627 Denunciación de Mari Pérez contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.396 (foja)

1627 Diego Pérez contra Luis Bernardo y Juan Sánchez. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.399 (foja)

- 1627 Denunciación de Isabel Sánchez contra Francisco Benítez, mulato, por usar yerbas para hechicerías. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.403 (foja)

- 1627 Denunciación que de sí hace Isabel Sánchez. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.421 (foja)

- 1627 Denunciación de Estefanía Grijalva contra Francisca Serrano. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.423 (foja)

- 1627 Denunciación de sí misma que hizo Agustina Pérez de Barreyerta. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.432 (foja)

- 1627 Agustina Pérez contra Mari Pérez. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.440 (foja)

- 1627 Denunciación de María de Acosta contra Catalina de Balderrama. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.437 (foja)

- 1627 Denunciación de Francisca Sánchez, doncella, contra Juan de Llanes. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.451 (foja)

- 1627 Denunciación de Francisco Sánchez contra Juana Quintero. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.453 (foja)

- 1627 Testificación contra Francisco, negro esclavo, porque tenía pacto con el demonio. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.457 (foja)

- 1627 Denunciación de Juan de Urias contra Juan Ramos. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.458 (foja)

- 1627 Testificación contra Miguel de León, mulato, por usar hierbas para hechicerías. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.460. (foja)

- 1627 Denunciación de Diego Martín contra Juan Sánchez, mulato. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.465 (foja)

1627 Denunciación de Diego de Urías contra Diego Pérez, el mozo. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.467 (foja)

1627 Denunciación de Domingo de Alvarado contra Juan Martín de León. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.470 (foja)

1627 Denunciación de María de las Nieves contra sí. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 360.482 (foja)

1627 Denunciación que de sí hizo Catalina González. Culiacán.

AGN. Inquisición: 360.483 (foja)

1627 Denunciación de Melchora de los Reyes contra Francisco Redondo. Culiacán.

AGN. Inquisición: 360.501 (foja)

1627 Denunciación contra un hombre llamado Juan, mulato, por hechicerías. Culiacán.

AGN. Inquisición: 360.509 (foja)

1627 Testificación contra Beatriz de Arce, mulata, por hechizos. Culiacán.

AGN. Inquisición: 360.513 (foja)

1627 Denunciación de Juan Luis de Escalante contra Juan Redondo. Culiacán.

AGN. Inquisición: 360.514 (foja)

1627 Denunciación de Ana, esclava contra su ama doña Ana de Zamora. Culiacán.

AGN. Inquisición: 360.517 (foja)

1627 Denuncia de Gerónima de Aguilar, mulata, contra Isabel, mulata. Culiacán.

AGN. Inquisición: 360.560 (foja)

1626 Denunciación de Catalina Blanco contra sí. San Francisco Campeche.

AGN. Inquisición: 360.576 (foja)

1627 Denunciación de Gaspar de Granados contra Juan Felipe Serrano. Guatemala.

AGN. Inquisición: 360.577 (foja)

- 1627 Denunciación contra Juan García, por usar polvos para hechicerías y tener una mano de mico, una cola de venado, una uña de gallo, un huevo y una figura de madera. Guatemala.

AGN. Inquisición: 362.87 (foja)

- 1626 Proceso contra Cristóbal Ontiveros, mulato llamado *Chachitzle* que quiere decir brujo zahori o adivino: fojas 87 a 105. Taxco.

AGN. Inquisición: 363.5

- 1628 Denunciación contra Melchora de los Reyes, mujer de oficio boyero y vecina de Jalapa, por haber dado de comer a un hombre moco de guajolote, para que no maltratara a su mujer: fojas 4. Xalapa.

AGN. Inquisición: 363.9

- 1628 Testificación contra María Álvarez, vecina de Zacualpa, por hechicera y tomar *peyote*: fojas 9. Zacualpa.

AGN. Inquisición: 363.13

- 1629 Denuncia contra Juan Bautista, mulato, por tener yerbas para el amor: fojas 2. San Luis.

AGN. Inquisición: 363.16

- 1629 Denuncia contra Luisa Hernández y contra Juana, negra, por dar polvos de uña a los hombres en las bebidas, para que las quisieran: fojas 2. San Luis.

AGN. Inquisición: 363.18

- 1629 Denuncia contra Francisco, negro, por traer tierra de monte para alcanzar mujeres: fojas 2. San Luis.

AGN. Inquisición: 363.30

- 1629 Francisco de Avila Ortega contra sí mismo. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 363.30

- 1629 Declaración de Beatriz Jiménez, mulata contra sí. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 363.30.

- 1629 Testificación contra Isabel de la Cruz. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 363.30

1629 Testificación contra Magdalena Méndez. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 363.28

1629 Denuncia de Juana Manuela, mulata, contra Agustina de Escalona. Acapulco.

AGN. Inquisición: 365.8

1628 Juana Francisca contra Luisa, negra, que dio unas lombrices tostadas a un hombre para ligarlo. Nombre de Dios.

AGN. Inquisición: 365.9

1628 Testificación contra el capitán Alonso de Castro, por irreverencia; contra Diego López y María Paez, María Rodríguez, Magdalena, mulata, Mariano, mulato y Francisca Muñoz, por supersticiones y brujerías: fojas 14. Nombre de Dios.

AGN. Inquisición: 366.43

1630 Proceso contra Bartolo, negro, por tener libros con demonios pintados y haber hecho una cédula ofreciendo su alma: fojas 14. Durango.

AGN. Inquisición: 368.10

1604 Proceso contra Francisco Monterroso, negro esclavo, por supersticioso: fojas 58. Guatemala.

AGN. Inquisición: 368.366 (foja)

1604 Denunciación contra un mulato libre que trae pintado el demonio en las espaldas. México.

AGN. Inquisición: 368.496 (foja)

1604 Testificación contra Tomás, negro, por haberlo encontrado rezando a la luna. México.

AGN. Inquisición: 372.14

1631 Información contra Sebastián Fabián, indio y contra Agustín, mulato, por idólatras y hechiceros. 7 fojas. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 373.3

1632 Dos cartas de fray Rodrigo Alonso, calificador del Santo Oficio en Texcoco, solicitando licencia para absolver a una mujer que molió *peyote* para unos hombres que buscaban minas. Texcoco.

AGN. Inquisición: 373.4

- 1637 Testificación contra Antonio Gómez Nájera, mestizo, por haber tomado el *peyote*: fojas 2. México.

AGN. Inquisición: 373.20

- 1633 Testificación contra Ana, negra, que decían hablaba por el pecho y contra Lucas de Madrid, astrólogo: fojas 3. México.

AGN. Inquisición: 373.1

- 1630 Testificación de Diego de Zayas contra María de Cárdenas, por hechicera: fojas 8. Taximaroa.

AGN. Inquisición: 373.29

- 1634 María de Bobadilla contra Sebastián, negro: fojas 4. Sonsonate.

AGN. Inquisición: 376.4

- 1632 Información contra Leonor de Escobar, mulato, por sospechas de hechicerías. Tabasco.

AGN. Inquisición: 376.15

- 1627 Denuncia de Catalina de Olmedo, negra libre. Villahermosa.

AGN. Inquisición: 376.22

- 1636 Información contra Isabel de Bobadilla, mulata libre y María de Cuéllar, negra libre, por sospechas de hechicerías: fojas 7. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 376.31

- 1637 Denuncia de sí Juan Hurtado y de fray Lucas de León, religioso de San Agustín. Valladolid.

AGN. Inquisición: 376.87 (foja)

- 1632 Juan Mayoral contra Francisco, negro embustero. México.

AGN. Inquisición: 376.89 (foja)

- 1632 Gerónimo de Ortuño contra Francisco, negro embustero. México.

AGN. Inquisición: 377.17

- 1633 Denuncia contra Magdalena, Micaela y Leonor, mulatas, por brujas: fojas 11. Guatemala.

AGN. Inquisición: 380.302

- 1640 Cuaderno de algunas memorias de casos particulares que trajo a este Tribunal el padre Luis Molina de la Compañía de Jesús, desde el año de 1631 hasta el de 1640 que murió. México.

AGN. Inquisición: 380.516 (foja)

- 1634 Denunciación de Luis Vaez Coronel contra Teresa de León, por zahorí. Valladolid.

AGN. Inquisición: 380.535 (foja)

- 1634 Mariana de Salazar denuncia de sí por haber tomado *peyotl* (*peotl*). Hurepetío. Michoacán.

AGN. Inquisición: 380.536 (foja)

- 1634 Magdalena, india, denuncia de sí y pide misericordia al Santo Tribunal por haber tomado *peotl*. Santa Ana Maya. Michoacán.

AGN. Inquisición: 385.4

- 1638 Información contra una mulata Juana del Rincón, para que diga quien es el negro que habla por el pecho: fojas 9. Tepeaca.

AGN. Inquisición: 388.12

- 1639 Carta del comisario del Santo Oficio contra Domingo Moreno, mestizo, por tomar *peyote*: fojas 18. Valladolid.

AGN. Inquisición: 388.17a.

- 1639 Carta de Juan de Roa, Dean y comisario de Cebú, acompañando algunas denuncias sobre brujas, tomar *peyote*, etc. Filipinas.

AGN. Inquisición: 419.250 (foja)

- 1644 Testificación contra Margarita, mulata libre, por usar *peyote* para adivinar. Pachuca.

AGN. Inquisición: 429.9

- 1647 Denunciación contra un mulato llamado el sabio, por blasfemo y haber vendido su alma al diablo: fojas 368. México.

AGN. Inquisición: 435.12 (foja)

- 1650 Proceso contra doña María de Luna, porque toma la yer-

ba *ololuhqui* para saber lo pasado y lo venidero: fojas 12 a 14.

AGN. Inquisición: 435.22 (foja)

1690 Proceso contra Isabel, mulata, por tomar yerbas para aborrecer. Tepozotlán.

AGN. Inquisición: 435.24 (foja)

1650 Mariana de Santa Cruz, española, contra Juana Zamorano, Melchora, mestiza. Isabel, mulata y Bartolomé Ximénez, español, sobre yerbas. Tepozotlán.

AGN. Inquisición: 435.25 (foja)

1650 Josefa de Soto contra Melchora, mestiza. Cotlán.

AGN. Inquisición: 435.51 (foja)

1690 Proceso contra Lucía, mulata, por hechicerías.

AGN. Inquisición: 435.71 (foja)

1690 Proceso contra Luisa, mulata, por hechicerías. Acomulco.

AGN. Inquisición: 435.71 (foja)

1650 Ana de Soto, mulata, contra Ana López, mulata. San Miguel.

AGN. Inquisición: 435.72 (foja)

1650 Ana María de Alemán contra Mariana Jurado, mestiza. San Miguel.

AGN. Inquisición: 435.121 (foja)

1650 Denunciación contra Leonor, criada, por haber dado cabellos y ciertas yerbecillas a un hombre.

AGN. Inquisición: 435.135 (foja)

1650 Isabel de la Cruz contra sí misma por supersticiosa. Cuernavaca.

AGN. Inquisición: 435.147 (foja)

1650 Denunciación contra Pascuala, mulata, por hechicerías. Tixtla.

AGN. Inquisición: 435.147 (foja)

1650 Pedro Díaz de Agüero contra Pascuala, mulata, esclava. Tixtla.

AGN. Inquisición: 435.210 (foja)

- 1650 Martín Larios contra Diego Ramírez por cortar varillas de olivo y con ellas descubrir ternos de plata en Guanaajuato y hallaron la comida que se les había perdido. San Salvador Texmelucan.

AGN. Inquisición: 435.222 (foja)

- 1650 Denuncia contra Micaela, negra y Lucía, mulata, por brujería. Guanajuato.

AGN. Inquisición: 435.227 (foja)

- 1650 Isabel Gómez contra María Rodríguez. Real de Santa Ana.

AGN. Inquisición: 435.293 (foja)

- 1650 María de Monzón contra Diego Martín, mulato. Cholula.

AGN. Inquisición: 435.355 (foja)

- 1650 Denunciación contra Melchor, mulato, por sospechoso de tener pacto con el demonio. Celaya.

AGN. Inquisición: 435.335 (foja)

- 1650 Denuncia de Juana de Peralta contra María, mulata, por tomar *peyote*. Cholula.

AGN. Inquisición: 435.411 (foja)

- 1650 Juana María, mulata libre contra Ana Rodríguez. Ostoticpac.

AGN. Inquisición: 435.415 (foja)

- 1650 Isabel Pérez de Zamora contra sí misma. Ostoticpac.

AGN. Inquisición: 435.416 (foja)

- 1650 Isabel Pérez Maldonado contra sí. Ostoticpac.

AGN. Inquisición: 435.430 (foja)

- 1650 Testificación contra Sebastián, mulato, por hechicerías. Los Ángeles.

AGN. Inquisición: 435.432 (foja)

- 1650 Ana de Salazar contra Juana de Rivera. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 435.436 (foja)

- 1650 Juana de Paz contra Joseph Ramos sobre valerse de Francisca, mulata, para matar a su mujer. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 436.56 (foja)

- 1650 Josefa de Celi contra María de Quero. México.

AGN. Inquisición: 438.14

- 1654 Causa de oficio contra Juan Luis Cantos por idolatrías: fojas 5. San Miguel.

AGN. Inquisición: 439.14

- 1656 El licenciado Andrés de Casalca acusando a una negra Juana por hechicera: fojas 14. Juchistlahuaca.

AGN. Inquisición: 454.5

- 1665 Denunciación de Catalina de la Cruz, mestiza, contra María, mestiza, por supersticiosa: fojas 3. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 454.40

- 1652 Proceso y causa criminal contra Leonor de Ontiveros, mulata de Toluca, por sospechosa de bruja y fama de serlo: fojas 69. Puebla.

AGN. Inquisición: 456.542 (foja)

- 1654 Testificación contra varios indios por idolatría: fojas 542 a 612; sigue en tomo 457, fojas 64 a 76 y 118 a 140. San Miguel, Oax.

AGN. Inquisición: 457.158 (foja)

- 1650 Proceso contra Adriana Ruiz de Cabrera, negra, alias, la Cumba, por hechicerías. Veracruz.

AGN. Inquisición: 458.368 (foja)

- 1659 Proceso contra Juana Carroso, la sorda, sobre consultas a una negra pitonisa que habla por el pecho, para el descubrimiento de una mina: fojas 368 a 424. Guastepéc.

AGN. Inquisición: 471.57

- 1606 Manuel de Castro contra una mulata llamada Magdalena Guzmán, por decir que leía en los rasgos de las manos: fojas 8. Veracruz.

AGN. Inquisición: 471.78

- 1606 Contra Gregorio de Monjaraz por tener entre imágenes de santos un bulto negro adornado con reales: fojas 10. Puebla.

AGN. Inquisición: 471.148

- 1606 De fray Juan de Santiesteban contra Morales, mulato, por decir cosas que están por suceder: fojas 2. Chiapas.

AGN. Inquisición: 478.128 (foja)

- 1613 Testificación contra Teresa, negra, porque habla por el pecho. Guatemala.

AGN. Inquisición: 478.272 (foja)

- 1613 Fray Alonso Díaz, comisario deste Santo Oficio con una denunciación de Leonor de Vera, española europea, vecina de Cholula.

AGN. Inquisición: 486.43 (foja)

- 1620 Testificación contra Diego de Coca, por tomar *peyote*. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 486.45 (foja)

- 1620 Testificación de Magdalena, esclava de Juan Cornejo, contra Magdalena, esclava de Juan de Bocanegra. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 486.48 (foja)

- 1620 Doña Juana Zúñiga contra Francisca Cerón. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 486.191 (foja)

- 1621 Denunciación de sí misma María de Monjaraz. Valladolid.

AGN. Inquisición: 486.193 (foja)

- 1620 Declaración de doña Blanca de Sosa contra sí. Valladolid.

AGN. Inquisición: 486.195 (foja)

- 1620 Delación de doña María de Sosa contra sí. Valladolid.

AGN. Inquisición: 486.209 (foja)

- 1621 Francisco de Zamora contra Catalina Ruiz. Antequera.

AGN. Inquisición: 486.229 (foja)

- 1621 Denuncia que hizo de sí mismo Baltazar de los Reyes, mulato, por tomar *peyote*: fojas 3. Antequera.

AGN. Inquisición: 486.254 (foja)

- 1621 Testificación contra un negro Domingo, cimarrón, que tiene una culebra que le dice cómo ha de robar y le aconseja y tiene un palito que come, duerme, habla y bebe como si fuera gente: fojas 6. Tepoztlán.

AGN. Inquisición: 486.266 (foja)

1621 Denuncia contra una negra por supersticiosa. Querétaro.

AGN. Inquisición: 486.268 (foja)

1621 María, negra esclava de Clemente Pérez, contra María, negra de Blas Mejía. Querétaro.

AGN. inquisición: 486.294 (foja)

1621 Luisa de Cuéllar contra sí y contra Andrés, chino. Puebla.

AGN. Inquisición: 486.357 (foja)

1619 Testificación contra Mateo negro ladino de nación conga, por usar yerbas para hechizos. Querétaro.

AGN. Inquisición: 486.359 (foja)

1621 María de la Cruz, mulata, contra Antonio, negro. Querétaro.

AGN. Inquisición: 486.363 (foja)

1621 Denuncia de sí y de otros, Francisca, mulata. Querétaro.

AGN. Inquisición: 486.409 (foja)

1621 Testificación contra Catalina, negra mandinga, por hechicerías: fojas 7. Apaseo.

AGN. Inquisición: 486.417 (foja)

1621 Carta del padre maestro fray Martín Vergara, de la orden de San Agustín, calificados de este Santo Oficio en que trata de la raíz del *peyote* y qué se le avise si por medicina se podrá tomar. Cuitzeo.

AGN. Inquisición: 486.422 (foja)

1621 Testificación contra Mateo, negro, por supersticiones. Querétaro.

AGN. Inquisición: 486.425 (foja)

1621 Felipa de la Cruz avisa en carta que Agustina, mulata libre, le aconsejó diese a un hombre para que la quisiese bien las raspaduras de las uñas.

AGN. Inquisición: 486.449 (foja)

1621 Juan Blanco denuncia de dos cosas y contra de dos mulatos. Querétaro.

AGN. Inquisición: 486.451 (foja)

- 1621 Denunciación de Ana de Rosas contra una mestiza que anda en hábito de india: fojas 8. Querétaro.

AGN. Inquisición: 486.517 (foja)

- 1621 María González contra doña Eloisa de la Torre. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 486.540 (foja)

- 1621 María Núñez contra una mulata, mujer de Miguel Santiago. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 486.544 (foja)

- 1621 Sebastián de Espinosa contra la negra de Isabel de Portillo. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 486.555 (foja)

- 1621 Leonor de Sosa contra un negro esclavo del Racionero Montes de Oca. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 486.563 (foja)

- 1621 Catalina de Velasco contra Micaela de Ayala porque usó de brujerías para que el licenciado Bartolomé de la Canal, oidor de la Real Audiencia volviera a la amistad carnal que tenía con ella. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 486.565 (foja)

- 1621 Juana Núñez contra Marta, mulata, Guadalajara.

AGN. Inquisición: 486.700 (foja)

- 1621 Confesión de Catalina del Castillo. Querétaro.

AGN. Inquisición: 494.2

- 1655 Proceso y causa criminal contra María de los Angeles, mulata gachupina, por sospechas de hechicera: fojas 295. México.

AGN. Inquisición: 497.13

- 1694 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Francisca de Avendaño, mulata libre, por hechicera y Josefa, negra libre: fojas 8. Guatemala.

AGN. Inquisición: 497.23

- 1696 El Señor Inquisidor Fiscal contra una mestiza llamada Teresa y una india llamada Gerónima, por supersticiosas. Sombrerete.

AGN. Inquisición: 498.8

- 1634 Causa contra María, negra esclava por hechicerías: foja 1. Durango.

AGN. Inquisición: 510.23

- 1625 Declaración de Pedro Ponce contra Felipa, negra, por hechicería: fojas 2. Valladolid.

AGN. Inquisición: 510.30

- 1625 Carta del padre fray Ambrosio Carrillo, de la orden de San Francisco, en la provincia de Michoacán. 27 de noviembre de 1625.

AGN. Inquisición: 510.133

- 1625 Contra Hernando de Porras, de la orden de San Agustín por haber sacado un indio con coroca desnudo de la cinta arriba y le tuvo toda la misa mayor en pié por haber tomado el *ololiuhqui* foja 1. Chiautla.

AGN. Inquisición: 513.5

- 1663 Pablo Carrascosa da razón de los desórdenes que los indios cometen en Tixtla y aun mestizos y españoles: fojas 3. Tixtla.

AGN. Inquisición: 513.31

- 1665 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Francisca Rodríguez, mulata libre de oficio partera, residente y vecina de Zacatecas, por supersticiosa: fojas 110. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 513.34

- 1665 Causa criminal contra una negra llamada Claudina, esclava, por supersticiosa: fojas 12. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 513.35

- 1665 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Francisca de la Cerda y San Miguel, mestiza, soltera, vecina de Santiago del Saltillo, por supersticiosa: fojas 42. Saltillo.

AGN. Inquisición: 514.2

- 1669 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra doña Luisa Gamboa, española, soltera, residente en Zacatecas y después en México, la cual depone contra sí y contra Juana, mulata, por supersticiosa: fojas 4. México.

AGN. Inquisición: 515.355 (foja)

- 1670 Testificación contra Paula Cagaos, mulata libre por supersticiosa: folias 355 a 392. Guatemala.

AGN. Inquisición: 516.493 (foja)

- 1673 Información contra Juan Francisco, mulato esclavo, por bigamo: folias 493 a 525. Teloloapan.

AGN. Inquisición: 516.556 (foja)

- 1673 Causa criminal contra Juan de Argáez, mulato, alias Montoya, por idolatrías y brujerías: folias 556 a 587. Mérida.

AGN. Inquisición: 517.560 (foja)

- 1674 Información contra Antonio Muñoz y Joseph de Santiago, mulatos libres, por haber azotado a un indio, acusándolo de brujo: folias 560 a 598. Tulancingo.

AGN. Inquisición: 518.193 (foja)

- 1674 Proceso criminal contra Francisco, indio de Orizaba, por decir es supersticioso. Orizaba.

AGN. Inquisición: 520.2

- 1678 Denuncia del doctor Tomás de Cárdenas contra una negra llamada Juana, por hechicera: folias 2. México.

AGN. Inquisición: 520.10

- 1678 Denunciación de Matías de Cañas contra Inés, mulata libre curandera, hechicera: folias 2. México.

AGN. Inquisición: 520.25

- 1679 Denunciación de fray Francisco de Celaya, del orden de Santo Domingo, contra dos mujeres ya difuntas, que acostumbraban dividir una hostia, partirla en tres, mezclarla en agua o vino y darla a los enfermos: foja 1. México.

AGN. Inquisición: 520.46

- 1681 Denunciación del licenciado Joseph de Oliver, médico, contra una mujer de Filipinas llamada Martina, curandera, por curaciones indecentes: foja 1. México.

AGN. Inquisición: 520.55

- 1681 Denunciación de Antonia de Medrano contra un viejo Nicolás: folias 5. México.

AGN. Inquisición: 520.60

- 1682 Denunciación de Bernabé de Andía contra Catalina de San José, mulata: fojas 2. México.

AGN. Inquisición: 520.146

- 1688 Denunciación de Manuela de Cárdenas y Toledo contra una mulata por supersticiosa, llamada Mariana Santiago: fojas 2. México.

AGN. Inquisición: 520.173

- 1690 Testificación de Maria de Padilla, mestiza, contra don Francisco, por haber hecho una curación extraña: foja 1. México.

AGN. Inquisición: 520.197

- 1692 Denuncia de Ana de Velmonte contra sí y contra una mulata llamada Melchora por usar varas mágicas para encontrar dinero: fojas 3. México.

AGN. Inquisición: 520.216

- 1693 Denunciación de Josefa de la Concepción, mulata, contra Anica, mulata, por supersticiosa: foja 1. México.

AGN. Inquisición: 520.218

- 1693 Denunciación de Juan de Santiago, español, contra un mulato por supersticioso: foja 1. México.

AGN. Inquisición: 526.500 (foja)

- 1619 Autos contra Bartolo, mulato, alias el temerario, por supersticioso: fojas 500 a 504. Puebla.

AGN. Inquisición: 529.35

- 1694 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Martín Hernández y Domingo Pérez, mulatos difuntos, por supersticiosos: fojas 4. Acayucan.

AGN. Inquisición: 530.17

- 1695 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Juana Rojas, por otro nombre Juana Ramírez, por hechicerías: fojas 24. Celaya.

AGN. Inquisición: 534.8

- 1696 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Matías García, mulato, por supersticioso en curaciones: fojas 36. México.

AGN. Inquisición: 534.42

- 1696 Autos en razón de haber tomado Juan Salazar, mestizo, la hierba llamada *pipiticintli*: fojas 3. México.

AGN. Inquisición: 536.22

- 1697 El Señor Fiscal contra Antonio, mulato esclavo de don Francisco Godoy por usar de polvos amatorios: fojas 7. Amilpas.

AGN. Inquisición: 536.24

- 1697 El Señor Inquisidor contra María, mulata por superstición: fojas 25. Tasco.

AGN. Inquisición: 539.15

- 1693 Sebastián Antonio de Murcia hace relación de haberle dicho otras personas de un hecho de nigromancia que las mulatas esclavas y sirvientes de la Condesa de Orizaba, hacían: fojas 17. México.

AGN. Inquisición: 540.22

- 1698 El Señor Inquisidor Fiscal contra Juana de Castellanos, mulata, por hechicera: fojas 45. Guatemala.

AGN. Inquisición: 544.29

- 1701 El Señor Inquisidor contra Bartolomé Rodríguez y María López, su mujer, mulatos, por iniciadores de maleficios: fojas 6. Quimixtlán.

AGN. Inquisición: 544.34

- 1701 El Señor Fiscal contra Marta, mulata, por usar polvos de rayos: fojas 6. Chiapas.

AGN. Inquisición: 551.100

- 1714 El bachiller don José Díaz Santillana contra una mulata Gertrudis, por hechicera: foja 1. Tulancingo.

AGN. Inquisición: 511.102

- 1714 Fray Manuel denuncia a Calletano de la Cruz, mulato soltero, de que habiéndose encontrado afligido llamó dos veces al demonio en su favor, y otras denuncias más: fojas 3. Izúcar.

AGN. Inquisición: 551.122

- 1714 El bachiller Francisco Gutiérrez delata a una mulata nombrada Ana María por hechicera: fojas 2. Villa de Carrión.

AGN. Inquisición: 561.1

- 1652 Proceso y causa criminal contra Mariana, mulata esclava de Alonso Díaz Barriga, vecino de Pázcuaro: fojas 22. Michoacán.

AGN. Inquisición: 561.4

- 1652 Proceso y causa criminal contra Beatriz de Padilla, mulata libre, por hechicera: fojas 126. Villa de Lagos.

AGN. Inquisición: 562.5

- 1652 Proceso y causa criminal contra Juan de Campos, mulato, por decir que no había purgatorio y que Dios no hacía cosas buenas: fojas 30. México.

AGN. Inquisición: 563.3

- 1655 Testificación contra Francisco Rodríguez, mulato libre, por tener pacto con el diablo: fojas 8. Querétaro.

AGN. Inquisición: 566.8

- 1656 Proceso y causa criminal contra María de la Cruz, mulata libre, por sospechosa de hechicera: fojas 27. México.

AGN. Inquisición: 585.30

- 1660 Bernardo de San Miguel, mulato esclavo de Andrés de Tapia, contra sí propio: fojas 4.

AGN. Inquisición: 595.8

- 1662 Proceso y causa criminal contra Felipa, negra de casta Angola, por zahorí: fojas 13. San Agustín de las Cuevas.

AGN. Inquisición: 600.28

- 1665 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra doña Mariana Meneses o Costilla, por supersticiosa: fojas 8. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 604.2

- 1665 Causa criminal contra Alonso Teniente, por curar enfermedades con supersticiones y hechizos. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 604.16

- 1665 Causa criminal contra Ana, mulata esclava, por hechiceras: fojas 4. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 604.28

- 1665 Nicolás de Castañeda contra María de Sandoval. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 605.8

- 1666 Proceso y causa criminal fulminado contra Nicolás de la Cruz, mulato esclavo, por reniegos: fojas 23. Minas de Pachuca.

AGN. Inquisición: 605.12

- 1666 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Juan Grande, negro esclavo, por renegar de la Santísima Virgen María, cuando se le azotaba: fojas 19. México.

AGN. Inquisición: 605.16

- 1666 Causa criminal contra Santiago, mulato libre, por sospechoso de hechicero: fojas 8. Sombrerete.

AGN. Inquisición: 612.8

- 1669 Testificación contra Juan, mulato esclavo, por hechicerías: fojas 3 y 7 en la 547. Puebla.

AGN. Inquisición: 613.2

- 1668 Proceso y causa criminal contra Francisca Tozcano, mulata, por sospechosa de la fe y supersticiosa: fojas 100. Veracruz.

AGN. Inquisición: 615.1

- 1671 Autos de un testimonio que remitió el comisario de Oaxaca contra Mateo Pérez, que se dice ser mestizo, por pacto con el demonio y actos supersticiosos y heréticos: fojas 212. Oaxaca.

AGN. Inquisición: 624.9

- 1673 El Señor Fiscal contra Laureano Núñez, negro libre, por supersticioso: fojas 13. San Lorenzo Cerralvo. Córdoba.

AGN. Inquisición: 629.4

- 1674 Autos remitidos por el Comisario de Yucatán contra Baltazar Martín, Manuel Canché y Nicolás Lozano, mulatos, por idólatras: fojas 102. Mérida.

AGN. Inquisición: 636.4

- 1639 Proceso y causa criminal contra Juan Andrés, mulato, por tener pintada la figura del demonio en dos partes de su cuerpo: fojas 93. México.

ACN. Inquisición: 636.17

- 1621 Proceso y causa criminal contra Isabel de Vivanco, mulata, por mal nombre Rascafetate, por hechicera; fojas 44. Puebla.

AGN. Inquisición: 664.3

- 1687 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Juan Buenaventura, mulato libre, por casado dos veces: fojas 30. Veracruz.

AGN. Inquisición: 668.5

- 1684 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Petrona Rangel, vecina de la ciudad de Valladolid, de estado soltera, por embustera supersticiosa: fojas 15. Valladolid.

AGN. Inquisición: 668.6

- 1684 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Tomasa Rangel, vecina del pueblo de Tarímbaro, de estado soltera, por embustera supersticiosa: fojas 36. Tarímbaro.

AGN. Inquisición: 668.7

- 1675 Proceso y causa criminal contra María de Castro, mulata libre: fojas 50. Guanajuato.

AGN. Inquisición: 673.10

- 1688 El Señor Fiscal contra dos mulatas por brujerías: fojas 17. Tlaxazalca.

AGN. Inquisición: 674.2

- 1689 El Señor Fiscal contra Micaela, mulata que llaman de Juan Gómez, esclava de la hacienda de San Agustín de la provincia de Michoacán, por agorera supersticiosa: fojas 2. Pázcuaro.

AGN. Inquisición: 674.4

- 1689 Doña Leonor de Mendoza, su denunciación contra una mulata de Pedro Barriga, cuyo nombre no sabe, en materia supersticiosa: fojas 2. Pázcuaro.

AGN. Inquisición: 674.7

- 1689 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra María de Ojeda, mulata, por idólatra: fojas 18. Puebla.

AGN. Inquisición: 674.10

- 1689 El Señor Fiscal contra Sebastiana del Castillo, mulata libre, por hechicerías: fojas 18. Orizaba.

AGN. Inquisición: 674.12

- 1689 El Señor Fiscal contra María Calderón, mestiza, mujer de un mulato llamado Juan, por curandera: folios 10. Tlalpujagua.

AGN. Inquisición: 674.14

- 1689 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Francisca del Corral, mulata esclava de doña Francisca del Corral, por hechicera bruja: folios 4. Pázcuaru.

ANG. Inquisición: 674.16

- 1689 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Miguel de Rosal, mestizo, por supersticioso: folios 2. Pázcuaru.

AGN. Inquisición: 674.19

- 1689 El señor Inquisidor del Santo Oficio contra Cristóbal Franco, mulato, por pacto con el demonio: folios 8. Pázcuaru.

AGN. Inquisición: 674.27

- 1688 Causa criminal contra Juan Pascual y otra que se contiene dentro por idólatras y apóstatas: folios 10. Tlacotepec.

AGN. Inquisición: 676.5

- 1689 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Manuel Francisco, negro bozal, esclavo del ingenio de Clacomulco, por delitos de brujo sortilego: folios 33. Cuernavaca.

AGN. Inquisición: 680.30

- 1690 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Diego de la Cruz, mestizo, por superstición: folios 15. Tlalpujagua.

AGN. Inquisición: 685.9

- 1692 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Josepha Melo, mestiza soltera, vecina del pueblo de San Juan del Río, por hechicera con pacto explícito con el Demonio: folios 385 a 411. Querétaro.

AGN. Inquisición: 685.24

- 1692 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra un mulato llamado Nicolás, por curandero supersticioso: folios 547-550. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 685.27

- 1692 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Mariana de Covarrubias, mulata libre, por supersticiosa: fojas 556 a 558. Sayula.

AGN. Inquisición: 687.1

- 1692 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Pedro de Urquieita, español, vecino de la Villa de León, por haber usado la yerba llamada Rosa María: fojas 13. Guanajuato.

AGN. Inquisición: 687, 2 y 3

- 1692 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Matías García, mulato y otros cómplices, por supersticiones: fojas 14 a 277. Villa de León.

AGN. Inquisición: 689.2

- 1693 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Sebastián de Murcia, mulato, criado de la Condesa del Valle de Orizaba, por adivino: fojas 33 a 129. México. (incompleto.)

AGN. Inquisición: 689.15

- 1693 El Señor Fiscal de este Santo Oficio, contra Gaspar Moreno, español, y un negro llamado Francisco, por sortilego: fojas 254 a 260. México.

AGN. Inquisición: 695.78

- 1695 El señor Fiscal del Santo Oficio contra Cecilia de Arriola, mulata libre, mujer de Joan de Fuentes, vecino de Guatemala: fojas 330 a 490. Guatemala.

AGN. Inquisición: 697.13

- 1696 El Señor Fiscal del Santo Oficio, contra Juana, negra esclava del Capitán Ignacio Hernández, por usar de la yerba llamada *peyote* y otros hechizos: fojas 174 a 192. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 697.19

- 1696 El Inquisidor Fiscal contra Felipe de Santiago, mulato libre, por supersticioso: fojas 220-231. Guanajuato.

AGN. Inquisición: 696.37

- 1696 El Señor Inquisidor Fiscal contra Clemente, mulato, por supersticioso: fojas 365 a 374. Sombrerete.

AGN. Inquisición: 705.5

- 1661 Proceso y causa criminal contra Juana, mestiza, en el Partido del Beneficio de San Bartolomé Ocelotepec: folios 30 a 37. Metepec.

AGN. Inquisición: 706.1

- 1698 Denuncia en contra de Ignacio, mulato esclavo del Capitán José Burán de la Peña, por blasfemo: folios 3. Villa de Llerena, minas de Sombrerete.

AGN. Inquisición: 706.27

- 1698 Autos fechos sobre la yerba *pipizintli* que se halló sembrada en el pueblo de Tepepan a unos indios: folios 256 a 263 bis.

AGN. Inquisición: 713.57

- 1700 El Señor Fiscal contra Juan Grande, negro esclavo, del ingenio de San Nicolás, por curandero: folios 551 a 555. Teotitlán, Oax.

AGN. Inquisición: 715.18

- 1710 El Señor Fiscal de este Santo Oficio contra José Lozano, de casta loba, por idolatría: folios 485 a 570. Actopan.

AGN. Inquisición: 724.1

- 1702 Los médicos de la Puebla sobre una proposición para usar en la medicina, del remedio del cráneo humano: folios 1-13. Puebla.

AGN. Inquisición: 727.9

- 1704 El Señor Fiscal contra José Sánchez, por usar yerbas y brebajos para adivinar: folios 10. Ixmiquilpan.

AGN. Inquisición: 727.11

- 1704 El Señor Inquisidor Fiscal contra Juana López, mulata, por haber dado un veneno y haber invocado al demonio: folios 406-437. Nueva Segovia.

AGN. Inquisición: 729.12

- 1705 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Francisca de Agreda, mulata blanca, por hechicera: folios 406 a 424. Guatemala.

AGN. Inquisición: 729.21

- 1705 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Antonio García,

negro libre, por haber tomado un brebaje y héchose pintar un demonio en las espaldas: fojas 494-501. Atlixco.

AGN. Inquisición: 727.24

- 1704 El Señor Inquisidor Fiscal contra una mulata llamada María, por usar de la yerba *pipilchichintle* y otras: fojas 550 — 554. Tescuco.

AGN. Inquisición: 731.19

- 1707 El Señor Inquisidor Fiscal contra un negro esclavo de Francisco Cruzado, por indicios de hechicerías: fojas 249-259. Veracruz.

AGN. Inquisición: 733.9

- 1708 Denuncia contra una mulatilla por adivina: fojas 210. Puebla.

AGN. Inquisición: 735.20

- 1702 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra una mulata llamada Agripina, por supersticiosa: fojas 189 a 197. Cuernavaca.

AGN. Inquisición: 738.7

- 1721 Denuncia hecha por Juan Crisóstomo Vicente, contra Miguel Liti, negro francés, por curandero supersticioso: fojas 109 a 122. San Pedro.

AGN. Inquisición: 740.27

- 1710 El Fiscal del Santo Oficio contra Nicolás Gutiérrez, mulato libre, por usar de cosas supersticiosas: fojas 196-203. Guanajuato.

AGN. Inquisición: 740.39

- 1710 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra José de Garay, mulato, por supersticioso: fojas 275 a 284. Aguascalientes.

AGN. Inquisición: 746.12

- 1713 Denuncia de don Nicolás López contra doña Luisa Catarina de Aguirre, por tomar *peyote*. San Juan del Río.

AGN. Inquisición: 746.366 (foja)

- 1713 Denuncia que hace José Rodríguez Barneto, español, contra un mulato pescador de Tamiahua, por supersticioso adivino: fojas 366-367. Cuautla.

AGN. Inquisición: 746.500 (foja)

- 1713 Denunciación contra unos mulatos curanderos por supersticiosos. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 751.6

- 1711 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Nicolás de Vargas, mulato libre, por supersticioso: fojas 134-139. León.

AGN. Inquisición: 751.24

- 1711 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Vicente de los Santos, negro, por sospechas de hechicero: fojas 386-388. Pueblo de San Lorenzo de los Negros.

AGN. Inquisición: 753.479 (foja)

- 1713 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Ignacia Bazán, esclava y Andrea de Ibarra, su tía, por supersticiosas: fojas 479-480. Pachuca.

AGN. Inquisición: 757.20

- 1716 Denuncia que hace fray Miguel de las Llanas, contra un mulato llamado Marcos: fojas 143 a 154. Real de Guadalcázar.

AGN. Inquisición: 757.149 (foja)

- 1716 Doña Catarina López del Clavo Vargas Machuca, española, contra una india. Guadalcázar.

AGN. Inquisición: 758.105

- 1684 Edicto prohibiendo tomar la raíz del *Peyote* para adivinaciones: fojas 105.

AGN. Inquisición: 767.23

- 1717 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Felipa García, alias La Chanona, y contra Clara, mulata esclava del bachiller Joseph de Mendoza, por hechiceras: fojas 388-419. Aguascalientes.

AGN. Inquisición: 774.47

- 1718 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Lorenzo Gómez, mulata y otras, por el delito de hechiceras: fojas 530-584. Atoyac.

AGN. Inquisición: 775.2

- 1718 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra José de la Cruz, mulato, por supersticioso: fojas 5-14. San Francisco Cuéllar.

AGN. Inquisición: 777.23

- 1719 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Dominga de Meza, mulata libre, vecina del fuerte de Tabuco en un lugar llamado Cabellos Blancos, por curandera supersticiosa: fojas 204-207. Huauchinango.

AGN. Inquisición: 781.15

- 1720 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra María Flores, conocida por María Hipólita, mulata, por supersticiosa embustera: fojas 172-187. Pátzcuaro.

AGN. Inquisición: 789.22

- 1721 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Juan Corona, mulato, por supersticioso: fojas 356-360. Pátzcuaro.

AGN. Inquisición: 789.26

- 1721 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Francisco Xavier de la Consolación, negro esclavo, por supersticioso: fojas 377-389. Pátzcuaro.

AGN. Inquisición: 781.30

- 1720 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra un mulato llamado Julián, vecino de las minas de Fresnillo y asistente en las de Magistral, por curandero supersticioso: fojas 303-325. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 781.33

- 1720 El Fiscal de este Santo Oficio contra José Vitales, mulato, por supersticioso: fojas 333-354. Valle del Armadillo. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 781.54

- 1720 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Sebastián Hernández, negro esclavo del hospital de San Juan de Dios, por embustero curandero supersticioso: fojas 609 a 644. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 789.10

- 1721 El Señor Fiscal de este Santo Oficio contra Antonia, la Favela, de casta mulata, por maléfica: fojas 15. Sinaloa.

AGN. Inquisición: 790.3

- 1721 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Antonio de Alvarado, mulato libre, por curandero supersticioso y adivinador: fojas 272-345. Pénjamo.

AGN. Inquisición: 791.474 (foja)

- 1721 Contra una mujer llamada la Matamba, por supersticiosos: fojas 474 a 479. Pátzcuaro.

AGN. Inquisición: 792.7

- 1724 El Señor Fiscal de este Santo Oficio contra Joseph del Castillo, mulato que vive en la provincia de Soconusco, por supersticioso: fojas 203-337. Ciudad Real de Chiapa.

AGN. Inquisición: 792.14

- 1724 Denuncia contra María Guadalupe, por darle a su marido Xavier de Lima, zopilote, sesos de burro y hormigas arrieras, para asimilarlo: fojas 297-300. Pátzcuaro.

AGN. Inquisición: 792.17

- 1724 Causa contra Gertrudis de la Concepción, por haber solicitado de María Josefa Rendón, parda libre, que le diera a su marido sesos de burro y verga de lagarto, para asimilarlo y condescendiese con las malas intenciones de Juan de Herrera: fojas 305-312. Tlalixcoyan, Veracruz.

AGN. Inquisición: 792.32

- 1721 María de los Santos mulata, natural de Tlaxcala, se denuncia por supersticiosa: fojas 395-396. México.

AGN. Inquisición: 792.346 (foja)

- 1724 Josefa María de Juvera contra María de la Encarnación, india. Real del Monte.

AGN. Inquisición: 792.347 (foja)

- 1724 Fray Miguel de Estrella contra María Josefa, mulata. Michoacán.

AGN. Inquisición: 792.348 (foja)

- 1724 Gertrudis de Rebollar contra Lutgarda, mulata libre. Acámbaro.

AGN. Inquisición: 792.351 (foja)

- 1724 Cayetano de Silva contra Inés de Carranza, mulata. Acámbaro.

AGN. Inquisición: 792.395 (foja)

- 1724 María de los Santos, mulata, natural de Tlaxcala, contra sí. México.

AGN. Inquisición: 792.400 (foja)

- 1724 Juana López, mestiza, contra Juana de Soto, mestiza. Acámbaro.

AGN. Inquisición: 798.1

- 1723 El Señor Fiscal de este Santo Oficio contra María de la Concepción, mulata, por sortilega y hechicera: fojas 1-39. Guatemala.

AGN. Inquisición: 800.15

- 1717 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Pedro Astasio, negro, de oficio médico, por proposiciones: fojas 363-364. Zitácuaro.

AGN. Inquisición: 803.62

- 1724 Denuncia contra Juan José de Porras, mulato esclavo, por blasfemo; fojas 569 a 573. Obraje de Nuestra Señora de la Limpia Concepción del Pedregal.

AGN. Inquisición: 808.14

- 1724 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Nicolás Hernández, mulato, por decirse había azotado a un Santo Cristo: fojas 522-535. Rosario.

AGN. Inquisición: 811.15

- 1725 El Señor Fiscal de este Santo Oficio contra María la Chica, mulata, por fingir apariciones y usar de la yerba *peyote*: fojas 459-460. Guanajuato.

AGN. Inquisición: 811.461 (foja)

- 1725 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra María la Durana, tercera de San Francisco, por curandera supersticiosa: fojas 461 a 475. Villa Carrión, Atlixco.

AGN. Inquisición: 812.19

- 1725 Denunciación de una mulata llamada María o Juana, por usar de la yerba del *peyote*: fojas 3. Zacatecas.

AGN. Inquisición: 813.356 (foja)

- 1783 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra

Rosalía Valdovinos y Petrona la Habanera, negras, por sortilegas: folios 356 a 364.

AGN. Inquisición: 813.541 (foja)

1726 Denunciación contra el moreno Francisco, por curaciones supersticiosas. Veracruz.

AGN. Inquisición: 813.598 (foja)

1720 Mariana de Almonasí contra una mulata vieja. Iztapayo-can.

AGN. Inquisición: 813.68

1726 Delixencias fechas por don Pedro Martínez de Palacio, notario en el Santo Oficio y alguacil mayor, por mandado del bachiller don Julio de Torres Navarrete, cura por su Magestad y juez eclesiástico en el partido y doctrina de Silacayuapa en esta misteca baja y comisario del Santo Oficio por denuncia que remitió el bachiller don Manuel de Medina Villavicencio, cura de mistepeque la que ante su merced hizo Domingo Velasco, coyote, contra Juan Tenorio, mestizo y Pascual Luis, indio, ambos vecinos de esta jurisdicción: folios 608 a 632. Zilacayoapan.

AGN. Inquisición: 817.25

1727 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Francisco Xavier, mulato y otros por idólatras: folios 450-455. Soconusco.

AGN. Inquisición: 817.34

1727 El Señor Fiscal de este Santo Oficio contra Inés González, mulata, por embustera supersticiosa: folios 565 a 571. Guatemala.

AGN. Inquisición: 821.18

1728 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Bartolomé Moreno y Alcoba, gachupin, por usar de huesos de muerto y piedra imán y oraciones supersticiosas para vender sus géneros: folios 291 a 299. México.

AGN. Inquisición: 826.8

1729 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Diego Barajas, mulato, por curandero supersticioso y tomar la yerba del peyote: folios 14. San Pedro Piedras Gordas.

AGN. Inquisición: 828.1

- 1730 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra José de Zepeda, alias Tata Pepe, mulato esclavo, por escandaloso sacrilego sospechoso de pacto diabólico: fojas 366. Puebla.

AGN. Inquisición: 830.7

- 1730 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra María Manuela, la Cenicera, mulata, por hechizos y maleficios: fojas 100 a 128. Guatemala.

AGN. Inquisición: 832.61

- 1731 Denuncia que hace fray Lorenzo de Cabrera contra un mulato manco, por haber desenterrado el cuerpo de un negrito: fojas 556. San Juan de la Punta.

AGN. Inquisición: 841.7

- 1733 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Juana de la Cruz, mulata blanca, vecina de Querétaro, por sospechas de haber usado de cosas supersticiosas: fojas 93 a 105. Querétaro.

AGN. Inquisición: 843.6

- 1714 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Antonio Romero, mulato y otros cómplices, por maleficios: fojas 303 a 314. Oaxaca.

AGN. Inquisición: 844.4

- 1733 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra María Rosa, loba, por embustera supersticiosa y repartir pajaritos y polvos: fojas 336 a 435. México.

AGN. Inquisición: 844.6

- 1733 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra María de la Concepción, mulata libre, conocida por la Salvatierraña, por curandera supersticiosa y maléfica: fojas 481 a 543. Salamanca.

AGN. Inquisición: 845.13

- 1733 El Fiscal del Santo Oficio contra Jerónimo de Escamilla, mulato esclavo, por maléfico: fojas 187 a 200. Querétaro.

AGN. Inquisición: 849.312 (foja)

- 1733 Contra Pedro José, negro esclavo, por adivino: fojas 312 a 317. Nariño.

AGN. Inquisición: 852.1

- 1734 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Juana Alarcón, mulata libre, por supersticiosa y sospechas de hechicera: folios 1 a 116. San Juan del Río.

AGN. Inquisición: 859.382 (foja)

- 1735 Denuncia contra Isabel Chamizo, mulata, por una suerte que hace con tijeras y batea por saber quien tiene las cosas perdidas: folios 382 a 383. Mérida.

AGN. Inquisición: 860.456

- 1736 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra José de Estrada, mulato libre, por maléfico y supersticioso: folios 456-522. Provincia de Avalos. Sayula.

AGN. Inquisición: 864.312 (foja)

- 1737 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra María de Nieves Montiel, mulata libre, por supersticiosa y hechicera: folios 312-400. Guatemala.

AGN. Inquisición: 872.31

- 1736 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Teresa García, alias, la Milagrosa, mulata libre, natural de la ciudad de Granada, curandera y partera por supersticiosa: folios 498 a 509. Irapuato.

AGN. Inquisición: 872.113 (foja)

- 1737 El señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Bernarda Antonia, coyota, por usar yerbas para malos fines: folios 112 a 117. Real de Sichú.

AGN. Inquisición: 873.12

- 1777 Audiencia de cargos a una mujer llamada María Luisa en caso que fuese encontrada, sobre la costumbre general que hay en ese lugar de escribir en una oblea las palabras del verso "in conceptione, etc." y darlas a beber a las par-turientas: folios 413. Pachuca.

AGN. Inquisición: 875.1

- 1736 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Bartola Padilla, mulata, por hechicera supersticiosa: folios 55. Tequixquiapan.

AGN. Inquisición: 878.381 (foja)

- 1716 Denuncia contra Pedro Ignacio, mulato, por haber traído huesos de difuntos, San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 878.383 (foja)

- 1716 Denuncia de Andrea Xavier Leal contra una dama que tenía su padre el cual murió a consecuencia del maleficio que la dicha le hizo con las babas de un sapo. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 878.384 (foja)

- 1716 Denuncia del bachiller Matías de Bejarano. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 878.398 (foja)

- 1716 Denuncia que hizo Juan Antonio Bernal, mulato soltero de 16 años. San Luis Potosí.

AGN. Inquisición: 885.204 (foja)

- 1740 Denuncia que hace Pascuala Hernández, española, vecina del pueblo de Yolotepec, contra María y Gertrudis, lobas, y otras, porque los días lunes salían de su casa y llevando cabos de velas de sebo, se dirigían a una cueva y en una covachuela los encendían y dejaban debajo de una olla: fojas 204 a 211. Octupa.

AGN. Inquisición: 894.88 (foja)

- 1759 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Nicolás Candelario de Vargas, mulato, por curandero supersticioso: fojas 88 a 263. Guadalcázar.

AGN. Inquisición: 898.383 (foja)

- 1741 Denuncia contra una negra esclava llamada Petra, por haber maleficiado a Rosalía, mulata esclava de doña María de Araujo. Valladolid.

AGN. Inquisición: 898.389 (foja)

- 1759 Diligencias practicadas en el pueblo y cabecera de San Pedro Apóstol Teutila contra varios feligreses por idolatría, hechicería, brujería y sortilegio: fojas 389 a 398. Antequera.

AGN. Inquisición: 899.1

- 1743 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio de México contra Juan Pavón, mulato, vecino del Castillo de Golfo

Dulce, por curandero supersticioso: fojas 17. Zacapa, Guatemala.

AGN. Inquisición: 899.277 (foja)

1741 Denuncia contra Ana Victoria, mulata, por pacto y supersticiones. Guatemala.

AGN. Inquisición: 899.280 (foja)

1738 Denuncia de Pedro Silva, mulato, contra Juan Zacarías, mestizo. San Miguel, Guatemala.

AGN. Inquisición: 899.284 (foja)

1738 Denuncia de Luisa Solórzano, mulata, esclava de Pascual Bustillos, zambo. San Miguel. Guatemala.

AGN. Inquisición: 901.295 (foja)

1748 Joaquín Cayetano Romero, denuncia contra sí y contra un mulato por haberle dicho que para atraer mujeres es bueno coger un pajarito llamado Chupamirto: fojas 295 a 297. México.

AGN. Inquisición: 902.1

1744 El Secretario que hace oficio de Señor Fiscal contra María de los Dolores, mulata, por supersticiosa embustera: fojas 3. Querétaro.

AGN. Inquisición: 912.70 (foja)

1742 Denuncia de doña Josefa de Aguirre contra Bernarda, esposa de Lorenzo Llerena. Saltillo.

AGN. Inquisición: 912.72 (foja)

1742 Denuncia sobre el uso de la yerba el *peyote*. Saltillo.

AGN. Inquisición: 916.20

1741 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra María de la Concepción, mulata, por usar polvos y cosas semejantes para atraer a los hombres: fojas 362 a 382. México.

AGN. Inquisición: 919.26

1748 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Petrona Truxequé, parda, por el delito de adivinadora supersticiosa: fojas 345 a 347. Yucatán.

AGN. Inquisición: 927.10

- 1757 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra don José Carrillo, vecino de esta ciudad, de estado casado, por no querer dar adoración a los huesos de un santo: fojas 401-410. México.

AGN. Inquisición: 928.12

- 1752 El Señor Inquisidor Fiscal contra Juan Bautista Plaza, mulato, por supersticiones: fojas 364-380. Pachuca.

AGN. Inquisición: 936.5

- 1718 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Juan de Santiago, mulato, por trato y comercio con el demonio, maléfico y brujo: fojas 45-185. Guadalcázar.

AGN. Inquisición: 948.7

- 1750 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Nicolás de Saravia, por tener imágenes pintadas en su cuerpo: fojas 91 a 122. México.

AGN. Inquisición: 948.21

- 1755 Denuncia de Juana de Herrera y de su marido Juan Andrés Rodríguez, residente en el pueblo de Apan, contra María Granillo, española, casada con Jacinto Cochía, mulato, por haber ésta puesto impotente al dicho Juan Andrés Rodríguez: fojas 261-266. Tepeapulco.

AGN. Inquisición: 953.14

- 1749 Denuncias que hace el bachiller don Andrés Miguel Pérez, Teniente de cura de la Villa de Córdoba, a nombre de un negro esclavo llamado José Tadeo, de haber dado a otro esclavo un hueso de muerto para que cualquiera mujer lo quisiese: fojas 82. Córdoba.

AGN. Inquisición: 953.16

- 1770 Información sobre las causas de la muerte de Marcos Antonio de Alpizar que se presume haya sido por maleficio: fojas 91 y 92. Jilotepec.

AGN. Inquisición: 975.13

- 1756 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra José Antonio Romero, negro, por curandero supersticioso maléfico: fojas 158 a 162. Huejotzingo.

AGN. Inquisición: 1019.1

- 1762 Dichos y hechos que resultan contra tres mujeres naturales de esta América, por el delito de maléficas: fojas 11. Acayucan.

AGN. Inquisición: 1029.10

- 1725 Denuncia contra José Guzmán, mestizo, casado con Marta de Lemus, mulata, por usar de un hueso de muerto para celar a su mujer: fojas 239. Michoacán.

AGN. Inquisición: 1053.7

- 1768 Denuncia que hace María Antonia de los Dolores Castilleiro contra Juan Miguel Escandón, alias Churumbelo, por curandero supersticioso, fugitivo: fojas 413-433. México.

AGN. Inquisición: 1076.2

- 1766 Denuncia hecha por un mulato contra varias personas que decía ser maléficas. Estaba demente y se despreció su denuncia: fojas 240 a 246. México.

AGN. Inquisición: 1091.5

- 1765 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Paula, mujer de Francisco Joaquín, negros esclavos del Ingenio de hacer azúcar nombrado de San Juan Bautista (a) Colón, por denuncia que hizo doña Petra de Vargas Crespo, casada con don Félix de Oropeza, dueños de la hacienda, por curandera: fojas 37-43. Izúcar.

AGN. Inquisición: 1100.17

- 1779 El bachiller don Agustín José Montejano de Larrea, prefecto de las Reales Cárceles a nombre de Francisco Mejía, mulato, preso en la Real Cárcel de la Acordada, denuncia a Xavier Tepetapa por clavetear varios muñecos con alfileres o espinas de maguey, para maleficio y haciendo algunas curaciones con la Rosa María y el *Peyote*: Fojas 3. Guanajuato.

AGN. Inquisición: 1101.21

- 1782 El Señor Fiscal del Santo Oficio contra José María del Castillo, mulato, por supersticioso heretico: fojas 288-353. Lagos.

AGN. Inquisición: 1101.23

- 1706 Salvador Ramírez contra Baltazar Jaramillo, mulato libre, por beber constantemente para adivinar la yerba del *petzintle*: fojas 355-357. Sultepec.

AGN. Inquisición: 1104.5

- 1770 Denuncia que hace María de Bolado, española, casada con don Pedro Lombrera, natural y vecina de Cuernavaca, contra una mulatilla nombrada María de Guadalupe, por blasfema. Esta mulata tiene 13 años, es media loca, pero no tiene cosas de arrancar: fojas 130 a 132. México.

AGN. Inquisición: 1104.24

- 1776 Apreensión de un indio viudo del pueblo y Real de Suaqui, llamado Ambrosio, por enseñar a los indios su diabólica escuela consistente en bailar con unos meneos y ridículos compases un canto que él llama del *Peyote*: fojas 34. Tecoripa.

AGN. Inquisición: 1111.57

- 1777 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Juan Luis, negro esclavo, por curandero supersticioso y adivino: fojas 448-458. Veracruz.

AGN. Inquisición: 1116.2

- 1748 El Señor Fiscal de este Santo Oficio contra Juana María, mulata esclava, por el delito de hechicería: fojas 193. Coahuila.

AGN. Inquisición: 1116.5

- 1726 El Señor Fiscal de este Santo Oficio contra Juan Calderón, mulato libre, por decirse trae pintado al demonio en las espaldas, beber la yerba del *peyote* y otros dichos y hechos: fojas 243-246. Chihuahua.

AGN. Inquisición: 1121.8

- 1773 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra José Quintero Cisneros, mulato, de la jurisdicción de Irapuato, por curaciones supersticiosas con la yerba estafiate: fojas 229 a 233. Guanajuato.

AGN. Inquisición: 1122.149 (foja)

- 1713 Doña Bernarda de Ortega contra sí. México.

AGN. Inquisición: 1122.157 (foja)

- 1713 Francisca de Nava contra sí, por haber ido a ver a una mujer llamada Rosa, para que le diera unos polvos a fin de que volviera un hombre con quien vivía. México.

AGN. Inquisición: 1167.8

- 1774 Denuncia contra Juan Jiménez, mulato, por aconsejar el medio de conseguir una mujer: fojas 240-249. Valladolid.

AGN. Inquisición: 1168.7

- 1776 Relación de la causa contra Nicolás Candelario de Vargas, negro amoriscado, por curandero supersticioso. Usaba de la Rosa María, *peyote*, copal. Guadalcázar: fojas 189 a 203. S.L.P.

AGN. Inquisición: 1168.16

- 1774 Denuncia que hace don Juan de Cardona, español, contra un mozo zapatero de Huauchinango, era hechicero y curandero de hechizos y que los indios de muchos pueblos lo buscaban y solicitaban con el nombre de *tepatiani*, que significa curandero o *tlamatín*, adivino: fojas 232 a 237. Puebla.

AGN. Inquisición: 1169.263 (foja)

- 1719 Denuncia de un mulato contra un indio o chino de Felipinas, el que le aconsejó que para conseguir una mujer, le diese a chupar un tabaco con tres pelos picados del hombre en él y que lo hizo y le salió falso. Acapulco.

AGN. Inquisición: 1175.37

- 1735 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra un mulato llamado Juan de León, por cosas de superstición: fojas 383 a 395. Michoacán. El señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra María Gómez, por tener pacto con el demonio y ser bruja, en este delito está complicada una mujer india, llamada Leonor, las que se iban a volar diciendo: de Villa en Villa mi Dios y mi Santa María: fojas 396 a 422. Guadalajara.

AGN. Inquisición: 1178.13

- 1772 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra

Joseph María Crispín, mulato, por blasfemo espontáneo: fojas 460 a 462. Guatemala.

AGN. Inquisición: 1180.17

- 1775 Denuncia que hace María Manuela de Mascareñas, natural de esta ciudad, española, contra Juana Manuela, loba, por curandera supersticiosa: fojas 380-382. México.

AGN. Inquisición: 1182.11

- 1777 Denuncia que hace Juan Manuel Rincón, mulato, contra Miguel de Salazar, negro, por haber enseñado algunas oraciones para coger ganado cimarrón, al duende, al Justo Juez y a la Santísima Trinidad: fojas 147 a 150. Guatemala.

AGN. Inquisición: 1182.28

- 1779 El Señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra José Antonio Columba, de calidad negro, por curandero supersticioso: fojas 258-270. Veracruz.

AGN. Inquisición: 1189.4

- 1771 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Pascual Morga, de calidad mulato achinado, de oficio carnicero y de 72 años de edad, por curandero supersticioso: fojas 25 a 33. Oaxaca.

AGN. Inquisición: 1205.22

- 1681 El Señor Fiscal de este Santo Oficio contra Diego, mulato esclavo, y Francisco, negro *bozal* esclavo, por supersticiosos: fojas 159 a 161. Puebla.

AGN. Inquisición: 1214.6

- 1782 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Antonio Ortega, conocido por el sobrenombre de "viborra", hombre rústico, criado en el campo, por curandero supersticioso: fojas 42 a 102 y 361 a 363. Parral.

AGN. Inquisición: 1205.152 (foja)

- 1774 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Justo Ventura, cochero de la hacienda de San Francisco Tlalnepantla, por maléfico: fojas 144 a 158. Comisario don Sebastián de Iturralde.

AGN. Inquisición: 1223.167 (foja)

- 1787 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra José de Avila, mulato libre, por idólatra: fojas 167 a 171. San Miguel, Costa y Mar del Sur.

AGN. Inquisición: 1228.12

- 1784 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Petra Narcisa Beltrán, mulata libre, por pactaria y curandera supersticiosa: fojas 347 a 393. Nombre de Dios. Durango.

AGN. Inquisición: 1240.14

- 1784 El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra María Margarita Reyes, mulata, vecina de la Cañada de Querétaro, denunciada por curandera supersticiosa por el bachiller don Andrés Ramírez de Hinojosa, cura y juez eclesiástico del Partido del Señor don José de Casas Viejas: fojas 341 a 350. Guanajuato.

AGN. Inquisición: 1241.34

- 1717 Denuncia que hace Nicolás del Castillo, español, vecino del puerto de Acapulco contra una negra llamada Isabel la Chiquita, que entró en casa de Gerardo Olea, negro libre, la que había ido a cogerle la sombra a una hijita de Olea: fojas 302 a 304. Acapulco.

FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS

BAGN. (Boletín del Archivo General de la Nación)

- 1941 Proceso Inquisitorial contra una india curandera, 1538.
1941 Informe dado por el cura de Yaxcabá, D. Bartolomé del Granado Baeza, en contestación al interrogatorio de 36 preguntas circularizado por el Ministerio de Ultramar, sobre el manejo, vida y costumbres de los indios, que acompañó el Illmo. Sr. Obispo a la Diputación Provincial. Año de 1813.

FUENTES SECUNDARIAS CONTEMPORÁNEAS

ALARCÓN, Hernando Ruíz de

- 1892 Tratado de las Supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los Indios naturales desta Nueva España.

Año de 1629. *Anales del Museo Nacional de México*. 1a. Epoca. Tomo VI. pp. 125-260. México.

ALEGRE, Francisco Javier

1841 *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*. México.

ARLEGUI, José

1851 *Crónica de la Provincia de N.S.P.S. Fco. de Zacatecas*. Año de 1737. México.

BALSALOBRE, Gonzalo de

1892 Relación auténtica de las Idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca. Año de 1656. *Anales del Museo Nacional de México*. 1a. Epoca. Tomo VI. pp. 225-260. México.

BURGOA, Fray Francisco de

1934 *Geográfica Descripción*. Archivo General de la Nación México. 2 vols.

CLAVIGERO, Francesco Saverio

1780 *Storia Antica del Messico*. Cesena. 4 vols.

CÓRDOVA, Fray Juan

1942 *Vocabulario Castellano-Zapoteco*. Edición facsimilar del Vocabulario en Lengua Zapoteca de 1578. Instituto Nacional de Antropología. México.

DURÁN, Fray Diego

1951 *Historia de las Indias de Nueva España i Islas de Tierra Firme*, Editora Nacional. México. 2 vols.

EMMART, Emily Walcott

1940 *The Badianus Manuscript*. Codex Barberini, Latin 241. Vatican Library. An Aztec Herbal of 1552. Johns Hopkins. Baltimore.

GAGE, Thomas

1946 *Nueva Relación que contiene los viajes de Tomas Gage, en la Nueva España*. Sociedad de Geografía e Historia. Guatemala.

GARIBAY K., Angel María

1946-7 "Paralipómenos de Sahagún". En *Tlalocan*. Tomo II. Azcapotzalco.

- 1958 *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*. Informantes de Sahagún, 2. UNAM. México.

HERNÁNDEZ, Francisco

- 1790 *De Historia Plantarum Novae Hispaniae*. Ibarra. Madrid. 3 vols.
 1942 *Historia de las Plantas de Nueva España*. UNAM. Edición Ochoterena. México. 3 vols.
 1960 *Obras completas*. UNAM. Edición del Pozo. México. 3 vols.

ICAZBALCETA, Joaquín García

- 1858-66 *Colección de Documentos para la Historia de México*. Andrade. México.

LIBELUS DE MEDICINALIBUS INDORUM HERBIS

- 1945 *Herbario azteca de 1552 escrito en latín por el indio xochimilca Juan Badiano según el texto en Nahuatl de Martín de la Cruz*. Instituto Badiano. Xochimilco.

MOLINA, Alonso de

- 1944 *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*. Año de 1571. Edición facsimilar de Cultura Hispánica. Madrid.

MOTOLINIA, Fray Toribio de

- 1858-66 *Historia de los Indios de la Nueva España*. En *Icazbalceta*, op. cit.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

- 1947 *Historia de Tlaxcala*. Edición Ateneo Nacional de Ciencias y Artes. México.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco

- 1702 *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiappa*. Caietano Zenobi. Roma.

ORTEGA, José de

- 1944 *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México*. Año de 1754. México.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés

- 1944 *Historia de los Triunfos de N.S. Fe entre Gentes las más Bárbaras y Fieras del Nuevo Orbe*. Editorial Layac. México. 3 vols.

PONCE, Pedro

- 1892 Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad por don... Beneficiado que fue del Partido de Tzumpahuacan. *Anales del Museo Nacional de México*. 1a. Época, tomo VI, pp. 1-12. México.

RECINOS, Adrián

- 1960 *Popul vuh: las antiguas historias del Quiché*. Fondo de Cultura Económica. México.

SAHAGÚN, Fray Bernardino

- 1938 *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Edición Robredo. México. 5 vols.

SELER, Eduardo

- 1938 Los Cantares a los Dioses. En *Sahagún*, op. cit.

SERNA, Jacinto de la

- 1892 Manual de Ministros de Indios, para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. Año de 1656. *Anales del Museo Nacional de México*. 1a. Época, tomo VI, pp. México.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano

- 1945 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. UNAM. México.

VETANCOURT, Fray Agustín de

- 1870 *Teatro Mexicano, descripción Breve de los sucesos, exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*. Año de 1698. México. 2 vols.

XIMENEZ, Francisco

- 1615 *QUATRO LIBROS DE LA NATURALEZA Y VIRTUDES DE LAS plantas, y animales que están recebidos en el uso de Medicina en la Nueva España y la Methodo, y corrección, y preparación, que para administrallas se requiere con lo que el Doctor Francisco Hernández escribió en lengua Latina. MUY UTIL PARA TODO GENERO DE gente que vive en estancias y Pueblos, do no ay Médicos, ni Botica. Traduzido, y aumentados muchos simples y compuestos y otros muchos secretos curativos, por*

Fr. Francisco Ximenez, hijo del convento de S. Domingo de México, Natural de la Villa de Luna del Reyno de Aragón. En México, en casa de la Viuda de Diego López Dávalos. 1615.

- 1888 *Cuatro libros de la Naturaleza y virtudes de las plantas y animales, de uso medicinal en la Nueva España, por Fr. Francisco Ximenez del convento de Santo Domingo de México y natural del reino de Aragón. Año de 1615.* Secretaría de Fomento. México.

FUENTES SECUNDARIAS MODERNAS

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

- 1943 *La medicina ilusoria de los negros. Anuario de la Sociedad Folklórica de México.* p. 192.
- 1946 *La Población Negra de México.* 2ª ed.: 1972. México.
- 1947 *La Medicina Indígena. América Indígena.* vol. VII, 2, pp. 107-127.
- 1949 *Política Demográfica. Anales del II Congreso Indigenista Interamericano.* Cuzco, Perú. p. 206.
- 1950 *La daturas en la Colonia. Anuario de la Sociedad Folklórica de México.* pp. 493-502.
- 1952a *La etnohistoria y el estudio del negro en México. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists.* The University of Chicago Press. Chicago. pp. 161-168.
- 1952b *La magia del peyotl. Universidad de México. UNAM.* Vol. 62, pp. 2-4.
- 1953a *Formas de Gobierno Indígena.* UNAM. México.
- 1953b "Teoría y Práctica de la Educación Indígena." En *Estudios Sociológicos.* UNAM. México.
- 1955a *Medicina y Magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México.* INI. Mimeógrafo.
- 1955b *Nagualismo y complejos afines en el México Colonial. Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz.* La Habana: pp. 11-28.
- 1955c *La familia de los solanos en el México antiguo. Sinopsis.* Establecimientos Colliere. México. Vol. 6, pp. 19-28.

- 1955d *Programas de Salud en la Situación Intercultural*. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- 1957 *El proceso de Aculturación*. UNAM. México.
- BRIFFAULT, Robert
- 1930 *El sexo en la religión*. En *El sexo en la Civilización*. Madrid.
- BRINTON, Daniel G.
- 1894 *A Study in Native American Folk-lore, Nagualism and History. Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. XXXIII, No. 144, pp. 11-73.
- BUSTAMANTE, Miguel E.
- 1946 *Vida media en México*. *Gaceta Médica de México*. pp. 177-191.
- CAILLOIS, Roger
- 1942 *El Hombre y lo Sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México.
- CASO, Alfonso
- 1936 *La Religión de los Aztecas*. Enciclopedia Ilustrada Mexicana. México.
- CASTIGLIONI, Arturo
- 1947 *Encantamiento y Magia*. 2ª ed.: 1972. México.
- CLEMENTS, Forrest E.
- 1932 *Primitive Concepts of Disease*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 32, no. 2, pp. 185-252. University of California Press. Berkeley.
- COMAS, Juan
- 1955 *Influencia de la Medicina Azteca en la obra de fr. Agustín Farfan (1579)*. En *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. Editora Anhembi. Sao Paulo. 2 vols.
- CHAVEZ, Ignacio
- 1947 *México en la Cultura Médica*. Edición de El Colegio Nacional. México.

DEL POZO, Efrén C.

- 1946 Estudios farmacológicos de algunas plantas usadas en la medicina azteca. *Boletín Indigenista*. México.

D'HARCOURT, Raoul

- 1939 *La Médecine dans l'Ancien Pérou*. Librairie Baloine. Paris.

DIETSCHY, Hans

- 1937 Médicos y hechiceros aztecas. Los pecados y la enfermedad en el antiguo México. Los médicos españoles y la Medicina Mexicana. *Actas Ciba*. No. 9. Basilea.

DRIBERG, J. H.

- 1936 *The secular aspects of ancestor worship in Africa*. Supplement of J.R.A.S. vol. 35. London.

ESTOPAÑAN, Sebastián Cirac

- 1942 *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*. Madrid.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1937 *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*. London.

FIELD, M. J.

- 1937 *Religion and Medicine of the Ga People*. Oxford University Press. London.

FIRTH, Raymond

- 1958 *Human Types*. Mentor Books. New York.

FLORES, Francisco A.

- 1886-8 *Historia de la Medicina en México*, desde la época de los indios hasta el presente. 3 vols. México.

FOSTER, George M.

- 1944 Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana*.
1960 *Cultura y Conquista: la herencia española de América*. Universidad Veracruzana. Xalapa.

FROMM, Erich

- 1950 *Psychoanalysis and Religion*. Yale University Press. New Haven.

- 1956 *Psicoanálisis y Religión*. Editorial Psique. Buenos Aires.
1958 *El Miedo a la Libertad*. Editorial Paidós. Buenos Aires.

GALINDO, Miguel

- 1933 *Historia de la Música Mejicana*. Colima.

GONZÁLEZ GUZMÁN, Ignacio

- 1933 La biología médica. En *México y la Cultura*. Secretaría de Educación Pública. México.

GUTKIND, E. A.

- 1956 Our World from the Air. Conflict and adaptation. In *Man's Role in Changing the Face of the Earth*. Ed. William L. Thomas. The University of Chicago Press. Chicago.

HAGGARD, Howard W.

- 1943 *El Médico en la Historia*. Buenos Aires.

HALLOWELL, A. I.

- 1934 Some empirical aspects of Northern Saulteaux religion. *American Anthropologist*.

HAMBLY, Wilfrid D.

- 1937 *Source Book for African Anthropology*. 2 vols. Field Museum. Chicago.

HENDRICHS PÉREZ, Pedro R.

- 1945-6 *Por tierras ignotas*. Editorial Cultura. México, 2 vols.

HERSKOVITS, Melville J.

- 1935 Social History of the Negro. *A Handbook of Social Psychology*. Worcester, Mass. Clark University Press. pp. 207-267.
1937 *Life in a Haitian Valley*. New York.
1938 *Dahomey*. 2 vols. New York.
1941 *The Myth of the Negro Past*. Harper & Brothers. New York.
1943 *Pesquisas Etnológicas no Bahia*. Publicações do Museu da Bahia. No. 3.
1948 *Man and his works. The science of cultural Anthropology*. Knopf. New York.
1960 El enfoque anhistórico en los estudios afroamericanos. *Crítica, La Palabra y el Hombre*: XIV. 5-17.

HERZOG, George

- 1936 *Ibo Proverbs from Liberia*. International Institute of African Languages and Cultures. London.

HOERNLE, A. Winifred

- 1937 *Magic and Medicine*. In *The Bantu-Speaking tribes of South Africa*. Ed. I. Shapera. London.

HUBERT, H. y MAUSS, M.

- 1946 *Magia y Sacrificio en la Historia de las Religiones*. Lautaro, Buenos Aires.

JONES, Ernest

- 1944 *The Psychology of Religion*, In *Psychoanalysis Today*. Ed. Sandor Lorand. New York.

JUNOD, Henry A.

- 1936 *Moeurs et coutumes des Bantus*. La vie d'une tribu sud-africaine. Payot. 2 vols. Paris.

KARDINER, Abram

- 1945 *El Individuo y su Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
1946 *The Psychological Frontiers of Society*. Columbia University Press. New York.

KREUGER, W.

- 1939 *La medicina en España durante el Siglo de Oro*. *Actas Ciba*, No. 12. Basilea.

LA BARRE, Weston

- 1938 *The peyote cult*. Yale University. Publications in Anthropology No. 19.
1960 *Twenty Years of Peyote Studies*. *Current Anthropology*. vol. 1. No. 1. pp. 45-60.

LABOURET, Henri

- 1931 *Les Tribus du Rameau Lobi*. Paris.

LÉVY-BRUHL, Lucian

- 1931 *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*. Librairie Félix Alcan. Paris.
1938 *L'Experience Mystique et les Symboles chez les Primitifs*. Librairie Félix Alcan. Paris.

- 1945 *La Mentalidad Primitiva*. Lautaro. Buenos Aires.
1947 *Las Funciones Mentales en las Sociedades Inferiores*. Lautaro, Buenos Aires.

LUMHOLTZ, Carl

- 1904 *El México Desconocido*. C. Scribner's Sons. New York, 2 vols.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1958 *Estudios de Psicología Primitiva*. Paidós. Buenos Aires.

MARS, Louis

- 1946 *La Crise de Possession dans le Vaudou*. Essais de Psychiatrie Comparee. Imprimerie de l'Etat. Port-au-Prince.

MAY, Jacques M.

- 1960 "The Ecology of Human Disease". In *Culture, Society, and Health*, by Vera Rubin (ed). *Annals of the New York Academy of Sciences*. Vol. 84. Art. 17: pp. 789-794.

MEADE, Joaquín

- 1942 *La Huasteca, época antigua*. Editorial Cossio. México.

MENDIZABAL, Miguel Othón de

- 1946-7 *Obras Completas*. 6 vols. México.

MÉXICO PREHISPÁNICO

- 1946 *Culturas, deidades, monumentos*. Ed. Jorge A. Vivó. México.

MICHEL, Concha

- 1951 *Cantos Indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista. México.

OCARANZA, Fernando

- 1934 *Historia de la Medicina en México*. Laboratorios Midy. México.

POLGAR, Steven

- 1962 *Health and Human Behavior: Areas of interest common to the Social and Medical Sciences*. *Current Anthropology*. pp. 159-205.

RADIN, Paul

- 1927 *Primitive Man as Philosopher*. Appleton & Co. New York.
1957 *El Hombre Primitivo como Filósofo*. Eudeba. Buenos Aires.

RAMÍREZ, José

- 1894 *Datos para la Materia Médica Mexicana*. Primera Parte. Secretaría de Fomento. México.

REY, Agapito

- 1944 *Cultura y Costumbres del siglo XVI en la península ibérica y en la Nueva España*. Ediciones Mensaje. México.

ROBELO, Cecilio

- 1904 *Diccionario de aztequismos*. Cuernavaca.

ROBLES, Oswaldo

- 1948 *Introducción a la Psicología Científica*. México.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Jesús

- 1943 *Supersticiones de Galicia y Preocupaciones Vulgares*. Buenos Aires.

SAFFORD, W. E.

- 1920 *Daturas. Annual report of the board of regents of the Smithsonian Institution*. Washington.

SIGERIST, Henry E.

- 1951 *Primitive and Archaic Medicine*. Vol. I of *A History of Medicine*. Oxford University Press. New York.

SOMOLINOS D'Ardois, Germán

- 1952 El viaje del doctor Francisco Hernández por la Nueva España. *Anales del Instituto de Biología*. México.
1960 Vida y obra de Francisco Hernández. En *Francisco Hernández* (1960) op. cit.

SOUSTELLE, Jacques

- 1940 *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*. Hermann & Cie. Paris.

TAWNEY, R. H.

- 1959 *La religión en el origen del capitalismo*. Editorial Dédalo. Buenos Aires.

THOMPSON, J. Eric

- 1941 Apuntes sobre las supersticiones de los Mayas de Socotz, Honduras Británica. En *Los Mayas Antiguos*. Ed. César Lizardi Ramos. México.

TRONCOSO, Francisco del Paso y

- 1886 Estudio sobre la Historia de la Medicina en México.
Anales del Museo Nacional. 1a. Epoca. Tomo III. México.

URBINA, Manuel

- 1903 El Peyote y el Ololiuhqui. *Anales del Museo Nacional*.
México.

VILLA ROJAS, Alfonso

- 1941 Dioses y Espíritus Paganos de los Mayas de Quintana
Roo. En *Los Mayas Antiguos*. El Colegio de México. Mé-
xico.

VINIEGRA, Gustavo

- 1946 Consideraciones generales sobre la salubridad en Méxi-
co. *Revista de Salubridad y Asistencia*. No. 17.

WASSON, R. Gordon

- 1962 The hallucinogenic mushrooms of Mexico and psilocybin:
a bibliography. *Botanical Museum Leaflets*. Harvard Uni-
versity. Cambridge: vol. 20, pp. 25-73.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Abstinencia sexual, 53, 99, 100, 166, 215.
- acción simbólica, 185, 186, 200, 205, 209, 245, 252, 270.
- aculturación: agentes de, 260, 261; estudio de, 165; factor de, 275; niveles de, 112, 158, 259, 274; proceso de, 37, 68, 79, 96, 104, 116, 118, 120, 122, 169, 255, 258, 259, 265, 271, 276, 277.
- adaptación: al medio, 51; comensal, 274; selectiva, 275.
- adición, mecanismos de, 222-4.
- adormidera, 150.
- adulterio, 166.
- africanos: grupos étnicos, 167; idiomas, 109; patrones culturales, 69; procedencia, 191, 194, 276; religiones, 269.
- afrodisíaco, 137, 171, 162.
- agnus dei, 30, 33.
- agua: bendita, 33, 203; de lavadura, 175, 176, 178.
- agüero, 28, 50, 185-7.
- ahorcado: carne, 228; cráneo, 31; dedos, 210; soga, 180.
- aire: intrusión de, 52; mal, 87, 161.
- Alarcón, H. R. de, 37, 45, 46, 50, 107, 108, 110, 129-35, 191, 245, 265.
- alma: 17, 18, 24, 46, 108-10, 223, 224; en pena, 27; pérdida del, 34, 109, 197, 224; —respiratoria, 57; —sombra, 58; —soplo, 61.
- alucinógenas, yerbas, 48, 115, 122, 123, 130, 152, 158, 185, 186, 198, 202, 222, 266, 269, 276.
- amatoria: arte, 164, 168, 170, 177; materia, 169-78; técnica, 164, 169, 171, 173, 175.
- ambivalencia de los valores, 41, 83, 93, 99, 225.
- amo esclavista, 168, 180, 208, 210, 228, 266.
- amorosa: atracción, 91, 170-4, 267; filtro, 165; ligadura, 132, 175.
- amuletos, 63, 138, 160, 162, 201-5, 208.
- anatomía, estudios de, 20, 24, 31, 223, 273.
- analogía, proceso, 47, 233, 238, 252, 253, 270.
- analógico, pensamiento, 233, 236.
- ancestro, dios, 59-64, 69, 97, 239.
- ánima: 18, 87; del purgatorio, 26, 222.
- animal: compañero, 234; —tona, 107, 225, 231, 234; —zarzapazo, 234.
- angustia, 38, 46.

- ansiedad, 38, 41, 42, 46, 54,
 92, 93, 96, 101-4, 149, 161,
 182, 201, 276.
 aojamiento, 219, 222.
 aparecidos, 18.
 aprendizaje médico, 81-3, 113.
 ara, 203.
 Arlegui, J., 145, 215, 268.
 arriería, 113, 160.
 asimplamiento, 177, 178.
 asociación, niveles de, 259, 274.
 astrología: 28; judiciaria, 132.
 atlynan, 130, 133.
 auto-acusación, 76, 143.
 ayuno, 33, 43, 44, 46, 99, 152,
 198, 212, 213, 215.

 Badiano, 116, 118, 119, 262,
 263.
 Balsalobre, G. de, 189, 211,
 265.
 beleño, 115, 129, 267.
 bilis, 19, 119, 253.
 biológica, inadaptación, 258.
 blasfemia, 204, 210.
 bocado, 161, 210, 227.
 bolsa de medicina, 41, 91, 115,
 170, 174, 197, 198, 202.
 braveza, 178, 206-10, 228.
 brujería: 82, 110, 276; cristia-
 na, 112.
 brujas, 24, 26, 34, 110-4, 165,
 201, 224.
 buho, 99, 100.
 burla, 161.

 Cabellos, 175, 198, 212, 225,
 236, 240.
 cabeza, descender el dios sobre
 la, 64, 65, 71, 97.

 calendario: agorero, 40; arus-
 picial, 49, 100, 189, 213,
 265; augural, 50.
 caliente, condición, 22, 133,
 150, 151, 262.
 calor, condición, 19, 122, 241,
 262.
 cambio, proceso de, 75, 259.
 candela, 136, 152, 190, 236,
 248.
 canibalismo ritual, 48.
 casadas, 149, 225.
 casta: 76, 111, 273-5; dirigen-
 te, 260, 263, 266, 270-2, 275;
 gobernante, 264; estructura
 de, 169; inter-, 76, 275; sa-
 cerdotal, 166; sistema de,
 273; sociedad dividida en,
 76, 207, 259.
 castidad, 17, 53.
 castigo: 105; condigno, 18, 38,
 91, 92, 134, 135, 163, 215,
 222, 229, 265; cólera-, 27;
 -enfermedad, 237; muerte-,
 18; por los dioses, 34, 43, 45;
 por los pecados, 24, 46; ven-
 ganza-, 27.
 catamenial, líquido, 175, 178.
 causas de enfermedad, 17, 18,
 24, 36, 38, 41, 45, 47, 50, 61,
 88, 190, 238, 239, 249, 256.
 causalidad: 45, 48, 77, 88, 90,
 197, 221; biológica, 255,
 256, 258; dual, 203, 204;
 emotiva, 256; mágico-reli-
 giosa, 221.
 cebolla, 203, 204, 209.
 cedazo, 193, 276.
 celos, 178.
 cera, 30, 230, 232, 236, 252,
 270.

- ceremonias, 33, 39, 170, 197, 203, 245, 264, 269.
- cimarrones, 275.
- cirugía, 24, 31.
- cirujanos: 24; indígenas, 25, 53.
- clarividencia, 188.
- coatzin, procedimiento terapéutico, 250.
- coca, complejo cultural, 129.
- Cocijo, dios, 189, 214.
- cocoliztli, 80.
- Código: Badiano, 87, 262; Florentino, 117, 126; Magliabechi, 51; Vaticano A., 50, 68, 131.
- Colegio de Santa Cruz, 81, 116, 117, 262, 263.
- Colonia, 23, 53, 73, 79, 101, 112, 128, 154, 164, 168, 180, 191, 201, 210, 218, 230, 240, 253-5, 259, 268, 273-6.
- colonial: dominación, 261, 263, 264, 273; época, 102, 116, 145; estado, 168; economía, 160, 168, 210, 219, 260, 271; explotación, 217, 219, 263, 265; hombre, 203; régimen, 210, 275; sociedad, 169, 275.
- color, simbolismo, 172, 180, 253.
- comparte, elemento de la personalidad, 148, 149, 224, 225, 270.
- común, el, 38, 75, 207, 222.
- comunión, 198, 215.
- conceptos operantes, 37, 38, 85, 89, 90, 93, 96, 97, 187, 201, 204, 207, 211, 224, 226, 234, 254.
- conciencia, 57, 58, 61.
- conducta: formas de, 182; normas de, 83; patrones de, 97, 185, 237.
- confederación azteca, 37, 39, 42, 46, 98.
- confesión, 46, 52, 125, 197, 198.
- congraciamiento, 211.
- conjugación, proceso de, 259.
- conjuros, 30, 33, 35, 52, 53, 113, 124, 127, 129, 134, 136, 139, 144, 153-5, 162, 165, 171, 175, 176, 178, 190-2, 198, 203, 248, 250, 253, 254, 261, 265, 267, 268.
- conquista, la, 74, 99, 116, 140, 146, 166, 168, 218, 226, 260, 265.
- conquistadores, 25, 119, 165, 258, 259, 260, 261.
- consustancialidad, 229.
- contagio, 200, 201.
- contaminación, 154, 198, 202.
- continuidad, cultural, 108.
- continuum, concepto, 77, 182, 214.
- contra-aculturación, movimiento, 103, 104.
- contra-aculturativo, mecanismo, 264, 272.
- contradicción, principio de, 80, 90-2, 181, 182, 200, 246, 276.
- contraparte: elemento de la personalidad, 17, 109, 110, 224, 225, 226, 229, 231, 237, 270; falsa, 234, 235.
- contrayerba, 203, 206.
- contumacia, del curandero, 85, 92, 96.

- conversión: alternativa, 275; paralela, 274.
- copal, incienso nativo, 152, 199, 202, 203, 212-4, 248, 250.
- cosas, condiciones de las, 210, 211.
- costumbre, el, 75, 102, 120.
- coyote, 119.
- cristianismo, 23, 163, 164, 165, 166, 168, 226.
- Cruz, Martín de la, 116, 118, 126, 262.
- cuero: humano, 25, 35, 57, 174; extraño, 52, 84, 87, 126, 222, 224, 238, 240, 246, 247, 249, 270; intrusión de un, 47.
- cuervo, 173, 178.
- cuetzpaltzín, 131, 132, 137.
- culebra, 112, 119.
- cultura: la, 18, 37, 74, 79, 81, 92, 93, 107, 153, 169, 185, 237, 268; aborigen, 101; africana, 188; agraria, 273; azteca, 108; bajo asedio, 73, 75, 263; colonial, 96, 182; conquistadora, 271; de comunidad, 219; de oriente, 164; dominante, 75, 191, 263, 264, 266, 271; española, 59, 73, 76, 221; europea, 267; extranjera, 103, 104; folk, 84; griega, 108; india, 103; indígena, 50, 54, 59, 65, 73, 75-7, 82, 90, 234, 239, 258, 261, 263, 266, 271, 273; moderna, 95; mulata, 96; nativa, 75, 260, 263; negra, 59, 73, 77, 82, 89, 90, 239; occidental, 54, 65, 82, 90, 103, 106, 120, 154, 160, 188, 199, 258; primitiva, 56, 90, 167; zapoteca, 107.
- cultural: cambio, 56, 102, 259; clima, 56, 82; complejo, 46, 56, 73, 105, 106, 114, 129, 134, 143, 155, 256, 259, 265, 269, 271; condicionamiento, 182; determinante, 83, 200; conflicto, 76, 85, 90, 103, 114, 161, 182, 201, 274, 277; contacto, 37, 38, 55, 75, 76, 78, 79, 108, 110, 188, 199, 258, 259, 263, 271; forma, 55, 57, 114, 245, 264; patrones, 56, 65, 67-70, 72, 74, 122, 182, 184; préstamo, 75, 125, 190, 254; rasgos, 104, 106, 259, 271, 273; shock, 75, 275.
- curandero: el, 32, 34, 66, 73, 81-5, 91-3, 97, 101, 122, 123, 128, 132, 136, 149, 150, 152, 158, 176, 182, 185, 187, 188, 190, 197-9, 201, 211, 221, 224, 233, 240, 244, 247, 249-53, 264; colonial, 73, 84, 93, 115, 123-5, 129, 130, 133, 139, 147, 149, 150, 154, 155, 159-61, 181, 187, 194, 195, 220, 239, 246; africano, 216; indio, 189, 220; mestizo, 154, 220, mulato, 200, 219, 220; nativo, 112; negro, 89, 94, 189, 199; personalidad del, 83.
- Chalchihuitl, 119, 190.
- Chalchiuhtlicue, 43, 190.
- chan, 105, 114, 224.
- chaneque, 45.
- chanismo, 104, 276.
- chichimecas, 105, 144, 145, 156, 157, 162.

- chile, 203, 204, 206, 215.
 chocolate, 175, 206, 226, 227, 228.
 chinela, 125, 252.
 chupar, técnica terapéutica, 66, 86, 224, 243.
 Danza ceremonial, 63, 69-71, 126, 158, 160.
 daturas, 129, 130, 139, 267.
 debilidad, estado de, 200, 208, 214.
 demonio: el, 17, 24, 26-9, 33, 34, 37, 113, 207, 222, 247, 248, 251; intrusión del, 27, 28, 32, 222, 224; expulsión del, 34; pacto, 17, 26, 27, 66, 82, 111-3, 188, 239; posesión por el, 24, 27, 28, 33, 34, 47, 221.
 dependencia, relación de, 42, 43, 45, 46, 51, 107, 206.
 deseos, los, 252, 254, 268, 270; hostiles, 17, 45, 61, 88, 89, 160, 201; insatisfechos, 43; reprimidos, 27.
 diagnóstico, 28, 38, 46, 48, 50, 61, 70, 82, 96, 135, 138, 161, 162, 181, 185, 189, 190, 196, 203, 250, 264, 267.
 días propicios, 49, 151, 171, 173, 186, 198.
 dicotomía cuerpo - alma, 108, 218.
 dioses: ira de los, 21, 38, 43, 45, 48; insulto a los, 46.
 divinación: 28, 48, 64, 197; por alternativa, 188, 194, 195; por indicio, 188, 193; por interrogatorio, 188, 189; por ordalía, 188, 195; por reflexión, 188, 190; por simbolización, 188, 191; contra, 188, 195.
 divinatorio: complejo, 187, 276; método, 187, 261; práctica, 191, 193.
 dominación: española, 114; extranjera, 76, 211, 253, 255, 276.
 dominio oral, 30, 49, 51, 52.
 dualidad, mágico-racional, 276-7.
 Economía: 217, 273; agraria, 218; de subsistencia, 218.
 económico: cambio, 218; estructura, 266, 270, 273-4; organización, 271.
 Edad Media, 23, 31, 195, 255.
 efigie, 229, 232, 233, 236.
 ego, 58, 72, 76, 107.
 élite: india, 262, 272; intelectual europea, 261.
 emergencia, reacciones, 83, 224, 237.
 Emmart, E. W. 116, 117, 119.
 emotivo: explicación, 90; factor, 84, 256, 258; plano, 18.
 en crucijadas, 47, 49, 157.
 endemoniados, 27, 32, 95, 154.
 endoculturación, 74, 188.
 endoso místico, 250, 252.
 enfermedad, agentes de, 22-4, 226, 229, 231, 233, 235-7.
 enojamiento, 190, 191, 250.
 enojo, 35, 201.
 envidia, 219.
 erótico: amor, 276; magia, 261; práctica, 162.
 escapulario, 205, 208.

- esclavo, 55, 56, 65-7, 73, 76,
 79, 131, 160, 168, 185, 209,
 210, 266, 274.
 espanto, 18, 26, 109, 224.
 españoles: 24, 28, 55, 73, 76,
 78, 103, 104, 113, 115, 118,
 126, 127, 133, 137, 146, 199,
 201, 204, 209, 230, 253, 354,
 258, 264, 266, 270, 272, 275,
 276; europeos y americanos,
 80, 266, 274.
 espíritu: 8, 20, 93, 223, 224;
 de la enfermedad, 52; del
 mal, 32, 241; del muerto,
 58; intrusión de un, 47.
 espiritual, ente, 52, 174, 179,
 269.
 estabilidad, cultural, 108, 206.
 estado de las cosas, 19, 133,
 150, 262.
 estafiate, 124-7, 202, 203.
 Estopañán, S. C., 268.
 estructura: económica, 217,
 218; social, 74, 111.
 etiología: del hechizo, 45, 46,
 48; del pecado, 28, 45, 48,
 60, 107, 197.
 europeo: 108, 111, 165, 169,
 201, 253, 270; folklore, 194;
 procedencia, 203.
 evangelios, 30, 35, 205.
 evangelización, 99, 100.
 evangelizadores, 65, 109, 207.
 Evans-Pritchard, E. E., 246.
 excremento, 176, 177, 225.
 exorcismo, 32, 33, 35, 96, 248.
 experiencia: colectiva, 182;
 emocional, 84; objetiva, 181.
 Familia, 111-114, 188.
 fantasmas, 18.
 farmacodinámica, acción, 86,
 229, 262, 269.
 farmacológicas, propiedades,
 37, 123, 129, 146, 151, 170,
 198, 203, 240.
 fecundidad, 68, 132, 137.
 fetiche, 162, 201, 205, 206,
 208, 269.
 Field, M. J., 57, 62.
 Firth, R., 271.
 físico-biológicos, factor, 256.
 flema, 19.
 fórmula verbal, 253, 254.
 fornicación, 167.
 Foster, G. M., 103.
 Freud, S., 256.
 frío, 19, 22, 43, 122, 133, 150,
 151, 241, 262.
 fuego, 152, 250.
 fumigación, 128.
 Gage, T., 175, 226.
 Galeno, 21-23, 25, 80, 122.
 galénica: ciencia, 120; tradi-
 ción, 25, 274.
 gallina de la tierra, 212, 213,
 248, 251.
 gambusinos, 161.
 ganado orejano, 160.
 Garibay, A. M., 100, 126.
 gato, 91, 111, 112, 234, 236.
 gente de razón, 75-7, 250.
 gota coral, 29.
 gracia, 30, 82, 112.
 griegos, 19, 20, 255.
 grupo: dominante, 81, 83, 103,
 116, 122, 133, 147, 154, 169,
 220, 221; en el poder, 35,
 85; étnico, 45, 52, 67, 75,

- 146, 147, 234, 274; marginal, 169; propio, 38, 41, 46, 54, 97, 184, 219, 221, 272; tribal, 103.
- Habas, suerte de las, 191, 261.
- Haggard, H. W., 22.
- Hambly, W. D., 64.
- hechicería, 45, 88, 93, 98, 99, 165, 246, 276.
- hechicero, 20, 24, 26, 29, 35, 40, 46, 48, 52, 61, 66, 82, 88, 89, 100-2, 110, 112, 128, 129, 160, 183, 197, 201, 205, 215, 22-7, 229, 239, 241, 247.
- hechizo: 45, 46, 161, 201, 224, 226-30, 235-7, 241-3 247, 249, 269; amorio, 229; a distancia, 229; contra-, 205; de contacto, 229, 232; profiláctico, 205.
- Hernández, F., 36, 119-22, 130, 133, 140, 144, 146, 150, 262, 265.
- Herskovits, M. J., 57, 62, 72.
- hipnosis mágica, 178, 180.
- histeria, 72, 96.
- hombre-tona, 107, 231, 234.
- hostiles, fuerzas, 196, 208.
- huastecas, 65, 66, 67, 68, 98, 264.
- Hubert y Mauss, 211.
- huesos, de muerto, 89, 174, 178-80, 198, 204, 205, 210, 222, 228, 229, 236, 243, 244, 252, 253, 276.
- huesecillos, suerte de los, 191.
- huevo, 190, 191, 248, 250.
- hueytlatolli, 166.
- huicholes, 39, 146, 147, 159.
- humedad, 19, 43, 122, 262.
- humores, 19, 20, 22, 29.
- hurto, 188, 193, 196, 221, 237, 266.
- Ich amatl, 248.
- ideas mágico - religiosas, 217, 221, 244.
- identidad, 92, 138, 165, 176, 179, 229-32.
- identificación, 47, 88, 137, 147, 148, 199, 230, 235, 236, 269.
- ídolos, 206, 216.
- iglesia: 24, 33; doctores de la, 25; padres de la, 163.
- imagen: 229; reflejada, 39, 50.
- imago, 107.
- impotencia, 176, 229.
- impronta, 172, 174, 178, 225.
- impureza, 39.
- indígena: 55, 78, 96, 113, 114, 118, 123-5, 129, 149, 160, 165, 167-70, 174, 208, 253, 261, 265; pensamiento, 132, 259, 263, 269, 270, 276.
- indio, 65, 66, 73, 74, 79, 81, 88, 103, 120, 126, 153, 201, 207, 211, 215, 227, 230, 242, 248, 250, 273, 275.
- integración: niveles, 274; proceso, 259; social, 273, 274.
- Inquisición, 31, 33, 35, 65, 76, 78, 79, 81, 89, 92, 94, 131, 134, 147, 180, 204, 211, 215, 226, 230, 239, 241, 261, 263, 267, 273.
- inquisidores, 31, 74, 87, 95, 199, 244.
- inquisitoriales, procesos, 187, 205, 210, 211, 226, 236, 264, 267, 268.

- instrumentos integrativos, 74, 169.
- individuación, proceso de, 270, 276.
- infierno, 18, 164.
- iniciada, médica, 62-5, 70, 71.
- iniciación médica, 62, 112, 113.
- innovación, cultural, 102, 103, 160, 263.
- interdicciones mágicas, 43.
- intersexual, 225.
- introyección, 96, 107.
- irracional: 187, 239, 268; factor, 37, 256; pensamiento, 257.
- Jaguar, 98, 100, 104.
- jículi, 146.
- Kardiner, A., 51.
- La Barre, W., 141, 149.
- lagarto, 100.
- latín, 33, 121, 154, 155, 253, 262, 276.
- letrados, 211-4.
- Lévy-Bruhl, L., 194, 245, 256, 257, 268.
- Libellus, 116-119, 125.
- limpia, 128, 194, 198, 239, 250, 251.
- limpieza, 21, 152, 251.
- Lingueza, 190.
- loa, 60-63.
- locura, 25, 62, 97, 158.
- lógica, mentalidad, 257.
- lumpen-proletariado, 76, 219.
- lunar, 112.
- Magia: 26, 28, 46, 113, 169, 207, 208, 210, 217-20, 257, 270; cristiana, 81, 112, 160, 164, 267; destructiva, 272; medieval, 165, 190; productiva, 271, 276; protectora, 271.
- mágico: carácter, 118, 151; casualidad, 185, 220; clima, 273; elemento, 204; fuerza, 171, 254; mentalidad, 130, 165, 171, 172, 179, 224, 225, 231; pensamiento, 118, 119, 174, 177, 179, 204; poder, 64, 82, 119, 123, 124, 128, 170, 173, 267, 269; potencia, 198, 222, 229; práctica, 81, 125, 162, 179, 267, 268; procedimiento, 120, 176, 254; sabiduría, 104; virtud, 208; representaciones religiosas, 257.
- maléfico: acción, 234; fuerza, 223; principio, 240, 245, 247, 249.
- maleficio: 25, 26, 29, 33, 84, 87, 88, 161, 183, 184, 200, 208, 216, 219, 229, 232, 235, 248, 249, 252, 267.
- maíz: granos gordos de, 39, 51, 101, 132, 147, 191, 192, 213, 214; masa, 230, 249, 252.
- mandrágora, 115, 129, 267.
- manumisión, 220.
- mañana de San Juan, 186.
- marginal, 76, 96, 169, 275.
- marginalidad, cultural, 73, 277.
- mariguana, 150.
- marionetas divinatorias, 264.
- marrubio, 118.
- materia médica, 21, 115, 122-4,

- 130, 161, 173, 176, 180, 186,
198, 227, 253, 262, 268.
- mayas, 39, 41, 52, 105, 264.
- medicina: aborigen, 35, 50,
115, 264; académica, 24, 35;
africana, 264; áulica, 18,
218, 262, 263, 274, 275, 277;
azteca, 37, 38, 43, 49, 139;
científica, 95, 255, 256; co-
lonial, 133; comprehensiva,
255, 256; empírica, 84; es-
cuela de, 81; española, 17,
36, 78, 122, 273-5; europea,
262; folk, 18, 22, 24, 35, 78,
140, 256, 267; helena, 21;
hombre de la, 97; indígena,
36-8, 51, 55, 67, 78, 118,
122, 181, 199, 258, 261, 263,
264, 268, 273, 274; mestiza,
79, 117, 217, 221, 275, 276;
mística, 32, 53; moderna,
220; nacional, 277; nahua,
43, 119, 122; nativa, 275;
negra, 55, 56, 61, 78, 199,
258, 274, 275; occidental,
19, 23, 25, 36, 84, 142, 255,
258, 261, 267; popular, 261,
267, 275, 277; positiva, 277;
prima de, 80, 263, 273; pri-
mitiva, 246, 256; psicosomá-
tica, 256; racional, 23, 255;
visperas de, 273.
- médico: agorero, 38, 41, 48,
50, 52; colonial, 25; conoci-
miento, 38, 39; español, 82,
273; hechicero, 82-4, 220-2,
239, 245, 264; huasteca, 40;
indígena, 48, 81, 124, 126,
128, 130, 133; indio, 262;
mexicano, 120; moderno,
93; nativo, 50, 245; negro,
71, 65, 68, 110; occidental,
80, 93; primitivo, 238; sa-
crificio del, 38, 215; tlate-
lolca, 117.
- medievo, 18, 25, 82, 164, 180,
189, 254, 255.
- medidores, 50, 194.
- mesianico, movimiento, 104,
168.
- mestizo: 66, 74-76, 81, 85, 104,
113, 115, 117, 126, 145, 160,
169, 205, 210, 211, 253, 264,
266, 272, 275; población,
110; sociedad, 92, 161.
- metamorfosis, 99, 100, 101,
106.
- método medendi, 31, 273.
- mexicano, 76, 242, 258.
- mezcla: hombre, 73-8, 103, 113,
114, 169-74, 177-9, 184-8,
191, 201-4, 207, 208, 215,
218-20, 230, 249, 261, 275,
277; población, 110-2, 168,
169, 190, 254, 263, 275, 276;
producto de, 74.
- milagros, 23.
- misionero, 166, 260-5.
- mística: acción, 87; aspecto,
131; característica, 178; ca-
tegoría, 122, 149; causa, 25,
28, 53, 92, 247; clima, 38,
88, 241; comunicación, 190;
elemento, 204; ente, 172,
180, 250, 269; etiología, 25,
161; experiencia, 84, 124,
125, 151, 181, 182; explica-
ción, 85; éxtasis, 72, 154;
fuerza, 17, 170, 171, 195,
202, 205; ligadura, 105-9,
162, 176; materia, 249; na-
turaleza, 82, 161, 188, 197,
201, 240; operación, 89, 246,
251; pensamiento, 251; pla-
no, 132, 133, 147, 246; po-

- deres, 41, 90, 93, 96, 127, 151; potencia, 208; propiedades, 39, 65, 87, 123, 124, 127, 177, 247; prestigio, 115; recurso, 160; relaciones, 152, 234; tendencia, 24, 122; tradición, 82; uso, 125, 131, 138; virtud, 203; visión, 190.
- mítología: azteca, 108; cristiana, 17, 247; nahua, 47.
- mixteco, 85.
- moriscos, 165, 242, 267.
- moscón, 88, 89.
- motivación: biológica, 256; física, 258.
- muérdago, 115.
- mulato, 66, 74-6, 81, 104, 113, 115, 126, 145, 165, 169, 181, 183, 185, 186, 191, 193, 196, 205, 206, 210, 211, 220, 235, 236, 264, 267, 272.
- muñeco, 162, 225, 229-33, 248, 249, 252, 270.
- Nahua: 81, 108, 118, 127, 134, 144, 146, 165, 166, 214, 223, 245, 254; lengua, 109, 154, 155; religión, 166.
- nahualli, 40, 99.
- nahualtocaíl, 40, 153.
- nagual: 40, 89, 98-104, 107, 110-4; 132, 137, 223-5, 272; personalidad de, 99, 104.
- nagualismo, 88, 89, 98, 103, 104, 106, 184, 265, 272.
- nanacate, 139.
- narcóticas, propiedades, 128.
- nativista, movimiento, 168.
- natural: lo, 24, 255; causa, 24; leyes, 89; medios, 19; mundo, 77, 239; plano, 18.
- naturaleza, 19, 20, 77, 196, 258.
- naturalista, orientación, 77, 204.
- naturales, indios, 65, 75-77.
- nazismo, 257.
- negro: 66, 73, 74, 77-81, 88, 96, 109, 114, 115, 124, 126, 131, 155, 168-70, 174, 183, 195, 196, 201, 204, 207, 208, 210, 211, 223, 227, 230, 254, 258, 264, 270, 276; continente, 191; inmigración, 114; pensamiento, 270.
- nepentes, 129.
- nombre: 172, 231, 232, 234; hechizo del, 165.
- numerología, 22, 122.
- Núñez de la Vega, F., 265.
- Obsidiana, 41.
- occidental: mundo, 168; pensamiento, 262, 266, 270.
- occidente, hombre de, 77, 173.
- ocelotl, 89.
- ofrenda, 46, 215.
- ojo: 201; de envidia, 26, 190; herida de, 26; mal, 26, 35, 250, 261.
- oligarquía extranjera, 207, 219.
- ololiuhqui: 40, 41, 130-9, 144, 185, 202, 264-6, 269, 270; complejo cultural del, 130-6.
- olor, 150, 171.
- olvido, 177.
- ombigo, 31, 204, 253.
- oración, 18, 29, 32, 52, 113, 125, 153, 154, 178, 180, 216, 253, 254, 267, 268.
- oráculo, 19.

- ordalia, 64, 188, 195, 276.
 orden cristiano, 23, 207.
 orina, 177.
 orisha, 60-65, 68, 70, 97.
 Ortega, José de, 153, 160.

 Pajaritos, 91, 173.
 palabra: hablada, 33, 253, 267,
 268; escrita, 254, 276.
 pan, 192, 210, 233, 235.
 paraíso, 18.
 pares, 175, 204, 253.
 parte, elementos, 224-6, 229,
 231, 232, 235, 237, 270.
 participación mística, 257, 268.
 parturiente, 124, 125.
 payni, 40, 133, 136, 137.
 pecado nefando, 65, 67, 68.
 pelos, 91, 175, 178, 151.
 penitencia, 212, 213, 215.
 perro, 89, 101, 104, 183, 184,
 223, 234, 251, 272.
 persona: 174, 222, 224, 226,
 230; condición de la, 206,
 210, 211; estructura de la,
 260.
 personalidad, 18, 42, 46, 57-9,
 71, 108-10, 159, 172, 174,
 175, 188, 209, 222, 223, 225,
 235.
 peyote: 48, 132, 140-62, 185,
 198, 202, 208, 225, 264, 266,
 269, 270; área cultural del,
 143-5, 153; Santa María del,
 148.
 picietl, 41, 127, 199.
 pintura: corporal, 41; protec-
 tora, 199.
 pipiltzintzintli, 137-9, 198, 202,
 276.
 pisada, tierra de la, 174.
 pitonisa, 19.
 Plinio, 21, 23, 25, 117, 118.
 pobladores, 25, 115, 165, 199,
 260, 261.
 póculos, 173, 177, 178, 180,
 186, 226.
 Ponce, P., 37, 265.
 Popol vuh, 100.
 posesión: crisis, 64, 65, 67, 69,
 71, 72, 96, 159, 222; místi-
 ca, 61, 62, 67, 68, 71, 72,
 97, 159; simulada, 64.
 positivista, filosofía, 53.
 preconceptos 111, 244.
 prefiguración, 245, 246, 270.
 prelógica, mentalidad, 53, 257,
 268.
 presagio, 28, 65, 185, 186, 187.
 prestigio, 28, 100, 218, 244,
 277.
 preternatural: lo, 24, 255; cau-
 sa, 25; entidad, 26; mundo,
 191, 239.
 prevención, de la enfermedad,
 201, 208.
 preventivas: propiedades, 29,
 204; virtudes, 204, 209.
 primitivo: hombre, 257; po-
 blaciones, 165, 257; pensa-
 miento, 257.
 pronóstico, 22, 28, 49, 50, 161,
 181, 185, 186, 188, 189, 190,
 191, 194, 196, 203, 250, 264.
 profano, 137, 201, 214, 223.
 profiláctico, 127, 128, 197-203,
 249.
 protección, 198, 199, 205, 208,
 249.
 proyección, 17, 26, 42, 45, 88,
 96, 123, 148, 225, 270.

- proyectivos, sistemas, 38, 48.
 psicoanálisis, 17, 96, 197, 183, 257.
 psicosis, 62.
 psicosomáticos, 84.
 psicoterapia, 84, 86.
 psiquiatría, 95, 142.
 purgatorio, 18.
 purificación, 53, 152, 163, 166, 171, 173, 249, 251.
 puyomate, 91, 162, 171, 198.
- Quauhtlatlatzin, 86, 87.
 Quetzalcoatl, 49, 100, 165, 167.
 quiahuitl, ce, 100, 102, 104.
 quicios, tierra de los, 252.
 quiromancia, 28.
- Racional: 187, 275; elemento, 36; etiología, 25; experiencia, 84, 124; explicación, 90, 118; factor, 256; mentalidad, 179; móvil, 238; plano, 18, 149; propiedad, 151; tendencia, 24; tratamiento, 32, 161; uso, 122, 137.
 racionalista: orientación, 77, 117, 204, 255; prejuicio, 256.
 racionalización, 96.
 razón, 28, 73, 77, 255-7.
 reciprocidad, relación de, 214.
 refugio, regiones de, 74, 218, 272, 274.
 religión: 20, 23, 24; cristiana, 17, 22.
 reliquias, 30, 32, 204.
 reinterpretación, 65, 68, 81, 106, 114, 161, 168, 199, 265, 276.
 reificación, 254, 268.
 Renacimiento, 23, 56, 77, 164.
 reniegos, 210.
 represión, 96.
 reprimenda, 46, 254.
 repulsión, técnica, 171, 176-8.
 revelación: 20, 22, 28, 65, 73, 77, 82, 136, 185, 222; provocada, 28.
 rito: 134, 144, 152, 158, 159, 166, 197, 213, 254, 265, 267, 268, 270, 271; de congraciamiento, 125; cristiano, 128; de paso, 63, 128; de segregación, 39, 128.
 ritual: 63, 103, 123, 125, 147, 165; idioma, 153-5, 158, 253, 254.
 romero, 115, 203, 206, 210.
 ropa nueva, 153, 215.
 rosario, 205.
 ruda, 29, 115, 203, 209.
- Sabbath, 111.
 sabor, 172.
 sacerdote, 19, 30, 32, 34, 38, 99, 101, 105, 133, 134, 166, 176, 202, 203, 220, 221, 248.
 sacrificio, 52, 75, 104, 125, 157, 211-6, 251.
 sagrado: 187, 188, 198, 201, 203, 215; naturaleza, 203, 220; plano, 188, 222; región, 190, 196, 214.
 Sahagún, B. de, 36, 41, 48, 52, 68, 81, 86, 98, 99, 106, 110, 117, 118, 129, 131, 139, 144, 146, 156, 157, 226, 262, 263, 265.
 sahumero, 199, 202, 210, 250.

- saliva, 30, 31, 129, 172, 178, 228, 261.
- saludador, 30, 261.
- salvia, 29, 115.
- sangre, 19, 204, 225.
- Santo Oficio, 74, 79, 83, 88, 90, 134, 138, 143, 144, 165, 169, 180, 190, 199, 204, 210, 226, 227, 230, 236, 239, 247, 261-8, 272, 273.
- santoscali, 136, 152.
- sapo, 165, 174, 195, 233-6.
- secularización, 276.
- seguridad: 38, 41, 92, 101; sistema de, 42.
- Seller, E., 99, 132.
- semen, 175, 176, 253.
- sepultura, tierra de la, 174, 179, 189, 228, 253, 276.
- sequedad, 19, 122, 262.
- Serna, J. de la, 37, 129, 133, 134, 139, 265.
- sexo, 126, 133, 149.
- sexual, conducta, 169.
- símbolo, 131, 132, 152, 199, 225, 226, 231.
- simulación simbólica, 244, 246.
- sincretismo, 77, 81, 96, 133, 147, 152, 154, 168, 191.
- sobrenatural: lo, 24, 38, 153, 154, 160, 162, 220; categoría, 147; fuerza, 249, 255; plano, 17, 18; poder, 93, 101, 103, 112, 184, 252.
- sobrenaturales, los, 214, 223.
- social: cohesión, 219; control, 207, 271; inadaptación, 258; organización, 59, 273; proceso, 258; sanción, 73; estructura, 169, 259, 260, 274-7.
- socialización, 74, 109.
- sociedad: africana, 65; afro-americana, 63, 65; azteca, 38, 41, 108; clasista, 277; colonial, 81, 207; española, 218; indígena, 38, 102, 218; novohispana, 260.
- sombra: 108, 109, 110, 114, 223, 224; pérdida de la, 110.
- subconsciente, 58, 82, 89, 183, 184, 245.
- substracción, mecanismos de, 222-4.
- succión, 51, 87, 126, 222, 238, 240, 245.
- sudor, 225, 228.
- sueño: 45, 57, 83, 110, 178-180, 182, 185, 197, 224, 253; espontáneo, 184; inducido, 48; interpretación, 40, 65, 181-3, 187; provocado, 136, 184; responsabilidad en el, 183, 184; significativo, 182.
- suerte, mala, 201, 208, 214.
- super-ego, 79, 107.
- supersticiones, 35, 67, 256.
- supersticioso, 81, 126, 134, 200, 204.
- susto, 224.
- Tabaco, 120, 127-9, 147, 152, 155, 199, 202-4, 269.
- tabú, 43, 65, 135, 163, 166, 173, 197.
- tatuaje, 113.
- tecolote, 185, 186.
- telpuchcalli, 42, 166.
- temazcal, 40, 53, 152.
- temperatura, 150.

- tenchiete, 129.
 tenex yyetl, 128, 129, 202.
 teonanacatl, 48, 139, 185, 202, 266.
 teoría de los gérmenes, 255.
 tepehuanes, 145, 146, 154.
 teponaztli, 65, 67.
 terapéutica: 84, 116, 138, 142; conocimiento, 82; ilusoria, 238, 239, 244; indígena, 51; mística, 253; procedimiento, 52, 246; propiedad, 126, 128; uso, 161.
 tesoro, 193, 221.
 Tezcatlipoca, 40, 52, 100, 127.
 ticiotl, 36, 33, 50.
 ticitl, 38, 39, 81, 126.
 tigre, 223, 272.
 tijeras, suerte de las, 193.
 Tlaloc, 43, 98.
 Tlatelolco, 81, 101, 116, 117, 262, 263, 272.
 tlatoles, 250.
 Tlazolteotl, 44, 68, 166.
 trabajo, fuerza de, 210, 220, 264, 275.
 tratamiento: 22, 38, 51, 64, 70, 115, 117, 122, 126, 127, 187, 190, 199, 203, 220, 237; físico, 84; mágico, 109, 135; racional, 84.
 toloatzin, 202.
 tona, 106, 107, 111, 114, 234.
 tonalamatl, 42, 109, 189, 214.
 tonalismo, 106, 107, 111, 234.
 tonalli: 39, 108, 109, 223; pérdida de, 46, 52, 110.
 tonalpouhqui, 40, 49, 109.
 Tonatiuh, 108, 109, 157.
 tórtola, 173.
 trabajo forzado, 221, 265.
 trance, 64, 65, 69.
 transferencia, 52, 93, 190, 216, 249-52, 270.
 transfiguración, 100, 101, 106, 184.
 transformación, 104, 106, 225.
 traspaso, 251.
 Ungüento, 216.
 uñas, 174, 175, 178, 225, 236, 244.
 Urbina, M., 86, 137, 146.
 Universidad, 31, 80, 81, 263, 277.
 utopía, 261, 263.
 Vagamundos, 160, 210, 219.
 vaho, 30, 253, 261.
 valentía, 160.
 valores, sistema, 169.
 vaquerías, 113, 160.
 varas mágicas, 193, 276.
 veneno, 228, 229, 238.
 ventriloquia, 188, 264.
 versatilidad, 85, 90, 92, 96.
 Vetancourt, A. de, 137, 138.
 vida, formas, 56, 74, 102, 187, 273.
 vientre, ingenuo, 73.
 visiones, 18.
 vital: principio, 57, 58, 108, 253; fuerza, 204, 214.
 vodú, 60, 61.
 Xicara, 40, 152, 155, 156, 190, 194, 242-4.
 Ximénez, F., 86, 121, 122, 263.

- Yawo, 62.
- yerba: 22, 37, 41, 81, 87, 119.
24, 127, 130, 131, 134, 138,
145, 147, 150, 151, 153, 160,
170, 171, 177, 178, 189, 196,
202, 227, 228, 240, 262; má-
gica, 126, 154, 161; medica-
mentosa, 38, 186, 238, 250,
253; milagrosa, 48; sagrada,
123, 125-7, 202, 203; sobre-
natural, 132.
- yell, 127, 128.
- Yohualli, 127, 156, 157.
- yoloxóchitl, 86, 87.
- yoruba, 62.
- ytlapial, 135.
- Zahori, 28, 73, 188, 189, 191.
- zandé, 123, 246.
- zapoteca, 45, 211.
- zastun, 49.
- zarpazo, 233, 234, 245, 236,
270.
- zu, 122, 123, 198.

Medicina y Magia. El proceso de Aculturación en la estructura Colonial de Gonzalo Aguirre Beltrán, se terminó de reimprimir el 26 de junio en los Talleres de Colorprint Impresiones, S. de R.L. Se tiraron 2 000 ejemplares.

De la solapa anterior

Padre intelectual, por otra parte, de enjundiosos artículos, de numerosos discursos, y conferencista ameno y valiente, el autor de *MEDICINA Y MAGIA* es indigenista no sólo de gabinete, sino y en grado notable, "de campo", como se dice en la jerga antropológica: ex Subdirector del Instituto Nacional Indigenista de México (INI), ex Director del Instituto Indigenista Interamericano y Director actual del propio INI, Aguirre Beltrán ha recorrido, palmo a palmo, los 30 Centros Coordinadores del país y visita con desusada frecuencia las comunidades indias del mismo, para conocer —en diálogo personal— sus problemas particulares, sus carencias materiales y aun las angustias de su espíritu colectivo.

Así es como *MEDICINA Y MAGIA* resulta ser no solo producto —como podría pensarse— de meras especulaciones conceptuales, sino que es libro fundamentado, en lo que a la Colonia concierne, en descripciones de la vida real, extraídas muchas, en abundante acopio, de más de 700 procesos de la Inquisición, levantados por casos de curanderismo y hechicería, amén de la compulsa de autores como B. de Sahagún, Martín de la Cruz, F. Hernández (protomédico de Felipe II) y otros. No fue menos importante la observación directa de fenómenos sociales contemporáneos; derivados éstos de ese familiar pero desconocido complejo de la medicina popular de hoy, que arranca desde las raíces netamente indígenas de la pre-Conquista (mezcla indefinida de razones emotivas con causas físico-consecuenciales), sigue con los conocimientos españoles de la época, y acaba con la fuerte, todavía despreciada y riquísima aportación africana. ¡La mezcla está viva! Y repercute aún en el bienestar de millones de mexicanos...

L j. z